NADER KADHIM

إنقاذ الأمل

الطريق الطويل إلى الربيع العربي

د. نادر كاظم

إنقاذ الأمل

الطريق الطويل إلى الربيع العربي

إنقاذ الأمل

الطريق الطويل إلى الربيع العربي

د. نادر كاظم



مسعى للنشر والتوزيع
Masaa Publishing & Distribution

2013

إنقاذ الأمل: الطريق الطويل إلى الربيع العربي

د. نادر كاظم

الطبعة الأولى 2013

ISBN 978-99958-70-15-7

رقم الإيداع بإدارة المكتبات العامة

د.ع. 11061 / 2013



مسعى للنشر والتوزيع

Masaa Publishing & Distribution

ص.ب: 65317 المنامة، مملكة البحرين

هاتف: 221 177 77 973+

فاكس: 212 177 77 973+

البريد الإلكتروني: info@masaapublishing.com

الموقع على شبكة الإنترنت: www.masaapublishing.com

لوحة الغلاف: مقتطع من صورة أخذت أثناء أحد الاحتجاجات الشعبية للثورة التونسية.

تصميم الغلاف: محمد النبهان

الصف والإخراج الفني

GRADIENT MEDIA

info@gradientmedia.net

www.gradientmedia.net

الفهرس

مقدمة: هل ثمة مهرجان في نهاية الطريق؟ 7

1. ذاكرة الأمل: موجات الأمل الكبرى 27

2. موجة الأمل التنويري: بداية الطريق الطويل 45

3. موجة الأمل الثوري: القفز إلى نهاية الطريق 83

4. موجة التحول الديمقراطي:
المجتمع المدني أو المنقذ من الاستبداد 161

5. نهاية السرديات الصغرى/ بداية «الربيع العربي» 233

المصادر والمراجع 295

مقدمة:

هل ثمة مهرجان في نهاية الطريق؟

لهذا الكتاب حكاية آثرتُ أن افتتحه بسردها. وهي في الحقيقة حكاية تأليف هذا الكتاب الذي شرعت فيه مع مطلع ديسمبر 2010. ووقتها كانت الكآبة مخيّمة على أجواء الكتاب وعلى أجواء العالم العربي سواء بسواء. فلم يكن هناك ما يبعث على التفاؤل بأن الركود المستديم الذي كان يحكم إيقاع الحياة في البلدان العربية سوف يهتزّ أو يتزعزع. بل على العكس من ذلك، كانت كل المؤشرات تشير إلى أن هذه البلدان تسير باتجاه ما هو أسوأ، أو -وهذا إذا بالغنا في الأمل وحسن الظن- باتجاه حاضر لا يكفّ عن تكرار نفسه بإيقاع كئيب ورتيب حتى ينتهي به المطاف إلى طريق مسدود وبلا أفق. وحين استيأس الجميع وظنّوا أنه لم يعد ثمة بديل، وأن هذه البلدان بلغت الدرجة القصوى من مأزقها التاريخي، ومن استعصائها أو عجزها الديمقراطي الميؤوس منه وغير القابل للإصلاح، عندئذٍ اندلعت، بغتةً، شرارة الاحتجاجات في تونس، لتتحوّل، سريعاً، إلى ثورة عظيمة تُوّجت، في مشهد لم يكن له مثيل في تاريخ العرب الحديث، بالإطاحة برأس النظام البوليسي الحاكم هناك. وما هي إلا أيام حتى انفجرت ثورة 25 يناير المصرية التي نجحت، كذلك، في الإطاحة برأس نظام ما كان أحد يتخيّل أنه سينهار بهذه السرعة وبهذه الطريقة. ثم راحت موجة الانتفاضات والاحتجاجات

الواسعة والصاخبة تتنقل من بلد إلى آخر مثل كرة النار من اليمن إلى البحرين إلى ليبيا إلى سوريا إلى بلدان عربية أخرى ضربتها موجات «الربيع العربي» بدرجات متفاوتة.

تحوّل «الربيع العربي» إلى شبح/ طيف يجوس بين هذه البلدان، شبح بات يقلق معظم الأنظمة العربية الرسمية، وطيف يفتح آفاق التغيير أمام آمال غالبية الشعوب العربية. إلا أن هذا الشبح/ الطيف فرض إيقاعه عليّ وعلى سير الكتابة، فكان عليّ أن أتوقف قليلاً؛ لا لأني كنت مأخوذاً بعظمة التحولات الجارية فحسب، بل من أجل إعادة النظر في أطروحة الكتاب الأوليّة التي كنت للتوّ قد انتهيت من بلورتها. كان عليّ أن أتوقف لأن هذه الانتفاضات والاحتجاجات الواسعة كانت تقلب أطروحة الكتاب رأساً على عقب، فقد كانت هذه الأطروحة تقوم على افتراض مؤدّاه أن ثمة إحساساً عاماً بأن هذه البلدان قد وصلت إلى مأزقها التاريخي النهائي والأخير، وبأن الآمال الجماعية قد تهاوت واحداً تلو الآخر بدءاً من أمل التنوير، إلى أمل الثورة، إلى أمل التحول الديمقراطي، وبأن الواقع استقرّ على ما كان عليه كئيباً ومحبطاً وراكداً، وبأنه لم يعد في طاقة أحد إلا أن يسلّم نفسه لهذا الحاضر الماثل أمام كثيرين بلا أمل، ولذاك المستقبل الذي يُنتظر بلا وعدٍ وبلا مفاجآت. لم يبق في حالة كهذه سوى الانتظار والتماس أن تحدث «معجزة الخلاص» لتنقذ هذه البلدان من حالة البؤس والإحساس الوشيك بالتحّلل والانهيار التي كانت تمرّ بها، أو استمرار الرهان على فضيلة العناد الفردي، على إصرار الأفراد أنفسهم على العيش محكومين بالأمل، وبالاقتناع بأنه ما زال هناك «بدائل أخرى» لم تستنفد بعد حتى لو انكسرت كل الآمال الجماعية الكبرى. إلا أن «معجزة الخلاص» لم تقع، والرهان على العناد الفردي كان

لا بدّ له أن يتزعزع لأن انتفاضات «الربيع العربي» كانت انتفاضات شعبية واسعة، وكأنها جاءت لتؤكّد أن شعوب المنطقة مازالت حيّة ومتوثبة وتتطلع إلى المستقبل بأمل كبير، وأنها مستعدة لتقديم أغلى التضحيات في سبيل بلوغ هذا الهدف.

كان علي أن أتوقف أمام ضغط هذا التناقض الحادّ بين أطروحة الكتاب الأولية، وبين الوقائع المتفجّرة مع «الربيع العربي». وتوقّفت، بالفعل، عن الكتابة، وانصرفت عن فكرة الكتاب كليّة على أمل أن أعود في حال انجلى غبار الحوادث المتزاحمة والمتحركة، وتجلّت الصورة بوضوح، واستقرّت الأحوال التي كانت تغلي وتفور بصخب غير مسبوق. وكنت أتصوّر أن عودتي ستكون قريبة جداً، شهراً أو شهرين أو حتى سنة، إلا أن هذه العودة لم تكن إلا بعد عامين كاملين، وتحديداً في منتصف سبتمبر 2012.

إلا أن حادثة العودة إلى الكتاب مرة ثانية كانت، وعلى خلاف حادثة التوقّف، بلا سبب واضح، فانتفاضات «الربيع العربي» لم تهدأ في كل البلدان التي مرّ بها هذا الربيع بدءاً من تونس التي كان ينظر إليها على أنها النموذج في التحول الديموقراطي السلمي والسلس من بين بلدان «الربيع العربي»، وانتهاء بسوريا التي قيل إن ربيعها انقلب شتاء، بفعل وحشيّة القمع وتورّط الخارج الذي كانت تتنازعه رغبات متناقضة لجهات كانت تريد وقف انهيار النظام بأي ثمن، وأخرى كانت تريد التعجيل بانهياره بأي ثمن. إلا أنه شتاء لا يخفّف من برودته سوى حرارة الدم المتفجِّر هناك والسنوات الصعبة التي باتت تنتظره على المدى القريب على أقل تقدير سواء بسقوط النظام أو ببقائه مهزوزاً مما سيعمّق هشاشة الدولة أو حالة اللادولة أو الدولة الفاشلة. ومع هذا، وجدت نفسي مدفوعاً إلى العودة إلى الكتابة.

كانت المسارات الصعبة والمعقّدة، وأحياناً المحبطة والمؤلمة على نحو قاسٍ، والتي سلكها «الربيع العربي» بعد النجاحين الباهرين لثورتي تونس ومصر، كانت هذه المسارات ترتسم أمامي لا بوصفها دليلاً يبرهن على وجاهة أطروحة الكتاب الأوليّة، بل حافزاً يغري بالعودة إلى الكتاب واختبار أطروحته، وتمحيصها مجدداً، إلا أن الأهم هو أني وجدت نفسي مدفوعاً برغبة عميقة في الدفاع لا عن «الربيع العربي» بحدّ ذاته، بل عن الأمل الذي أحياه هذا الربيع في نفسي وفي نفوس كثيرين على امتداد هذا العالم العربي. وهو أمل بدا، بعد عامين من انفجار «الربيع العربي»، وكأنه يتلاشى ويذبل، فيما تنتعش تساؤلات متشكّكة وقلقة بدأت تطلّ برأسها تجاه مآلات «الربيع العربي» ومصائره المتحرّكة والمفتوحة وغير النهائية حتى الآن.

لقد هزّتني انتفاضات «الربيع العربي» من الأعماق كحال كثيرين على امتداد العالم العربي، وتفاعلت معها على أنها مطر انهمر بغتة على صحراء قاحلة. إلا أنه سيكون من السذاجة أن يتوقّع أحدنا أن انهماراً واحداً، مهما كانت قوته، سيكون كافياً من أجل اخضرار سريع يحوّل هذه الصحراء دفعة واحدة إلى جنّة خضراء. من هنا كان لا بدّ من مغالبة الشوق الجارف إلى هذا الاخضرار السريع، وذلك من خلال تحفيز ما تبقّى لدى المرء من بقية الحسّ النقدي بما يكفي للاقتناع بأن انهمار المطر يمكنه أن يفعل «المعجزة» ولكن ليس عبر اخضرار سريع وكامل لتلك الصحراء القاحلة، بل عبر اخضرار ربما يبدأ محدوداً ويرتسم كبقع خضراء صغيرة ومتفرّقة ثم تتواصل وتتكامل بمرور الزمن واستمرار انهمار المطر.

ربما كان من التسرّع الاعتقاد بأن انتفاضات «الربيع العربي» ستكون «يوم الخلاص»، و«نهاية التاريخ» عربياً، و«الكلمة الأخيرة» في المشهد

الأخير. إلا أنه من الإجحاف، كذلك، أن نقول إن شيئاً لم يتغيّر. والفكرة التي يدافع عنها هذا الكتاب هي أن انتفاضات «الربيع العربي» كانت محطة أساسية على «طريق طويل»، وفصلاً مهماً في سيرورة ممتدة على مدى قرنين كاملين، وذلك منذ أن افتتح روّاد التنوير الفصل الأول من حكاية النهضة والحرية والتمدّن في التاريخ العربي الحديث.

يأتي «الربيع العربي» كتتويج لذاكرة الأمل الضاربة بجذورها على مدى قرنين من التاريخ العربي الحديث، وهي ذاكرة انتظمت في مسار تاريخي طويل تعاقبت عليه ثلاث موجات كبرى من الآمال العربية الجماعية. فقد راهنت الموجة الأولى على أمل التنوير والنهضة، وذلك حين شرع جيل التنويريين العرب الأوائل في الخطوات الأولى على هذا «الطريق الطويل» مع مطلع القرن التاسع عشر، حيث تراءى لهذا الجيل أنه كان قادراً على إنجاز النهضة والتنوير والتقدّم والإصلاح وبناء مجتمعات متمدنة وحديثة ومؤهلة للانتظام في الطريق الذي سلكه ركب العالم المتحضّر (الغرب).

هذا هو الأمل العربي الكبير الأول في العصر الحديث، لكنه كان، أيضاً، الأمل العصي بحيث تعذّر إنجازه على الرغم من اتساع مداه الزمني (حوالي قرن ونصف)، وعلى الرغم من تعاقب أجيال عديدة (خمسة أجيال في الحدّ الأدنى) انخرطت في مجراه بدءاً من رفاعة الطهطاوي وانتهاءً بعلي عبد الرازق وسلامة موسى وطه حسين، ومروراً بخير الدين التونسي وبطرس البستاني وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين وأحمد لطفي السيد وعبد الرحمن الكواكبي وشبلي الشميل وفرح أنطون وآخرين. لقد كانت هذه الحقبة واعدة جداً، حتى إن ألبرت حوراني أطلق على هذه الحقبة اسم «العصر الليبرالي» في تاريخ الشعوب العربية. إلا أن انعطافة كبيرة ومهمة

حصلت مع منتصف القرن العشرين. وقد جرى تفسير هذه الانعطافة على أنها انتكاسة، إلا أن النخب السياسية والفكرية الصاعدة حديثاً على المشهد كان لها رأي مغاير، ومؤدى هذا الرأي هو أن الحقبة المنصرمة لم تكن ليبرالية، وأن مشروعات التنوير والنهضة والتحديث كانت عصيةً على التحقق على مدى قرن ونصف. ومن أجل تفسير ذلك فقد كانت الإجابة جاهزة لدى الجيل الذي احتلّ المشهد مع منتصف القرن العشرين، وهو الجيل الذي قاد موجة الأمل الثوري، وتوصّل إلى قناعة بأن تحديث المجتمع وتنويره وإصلاحه يتطلب تغييراً جذرياً وشاملاً في بنية الدولة العربية التي كانت مرتهنة، آنذاك، لمعوقين أساسيين من معوقات نهضة هذه الأمة: الاستعمار الأجنبي والاستبداد «الرجعي» المحلي. وعلى هذا، كان لا بدّ من الرهان على التحرر الوطني الذي سوف يصوّب الضربة القاضية إلى الاستعمار من جهة، وعلى الثورة التي ستقضي على أعوان الاستعمار «الرجعيين» في المنطقة من جهة أخرى. والمسألة، في نظر هؤلاء الثوريين، لا تتطلب قرناً أو يزيد، بل كان يمكن الوصول إلى النهضة بقفزة سريعة واحدة تأخذ هذه المجتمعات مباشرة إلى نهاية الطريق، وذلك من خلال الثورة بما هي تحويل سريع وجذري وشامل لبنية الدولة والمجتمع معاً.

إلا أن الثورة لم تكن سوى قفزة في الفراغ، وبقي الأمل الثوري -كما كان سلفه- عصيّا على التحقق، بل قاد هذه البلدان إلى مزيد من الانتكاسات على أصعدة عديدة. وذلك على الرغم من الاستقلال الاسمي الذي نالته كل الأقطار العربية عدا فلسطين، وعلى الرغم، كذلك، من كل الانقلابات المتلاحقة والثورات «التقدمية» التي أطاحت بأنظمة عديدة في المنطقة، وقيل إنها كانت أنظمة «رجعية» بدءاً من النظام الملكي بمصر الذي أطيح به في

العام 1952، وانتهاء بالنظام الملكي بليبيا الذي أطاحت به «ثورة الفاتح من سبتمبر» في العام 1969، ومروراً بثورة التحرير في الجزائر في العام 1954، و«ثورة 14 تموز» بالعراق في العام 1958، و«ثورة 26 سبتمبر» اليمنية في العام 1962. والمفارقة أن كل هذه الثورات والانقلابات قد أطاحت بأنظمة مستبدة لتبني، على أنقاضها، أنظمة تسلّطية تمهّد، هي بدورها، الأرضية لانقلابات وثورات لاحقة تستهدف الإطاحة بها! وذلك في مشهد تعيد فيه الديكتاتوريات إنتاج نفسها باستمرار. بما يذكّرنا، كل مرة، بكلمات أمل دنقل، في «كلمات سبارتكوس الأخيرة»: «وليس ثمة من مفرّ، لا تحلموا بعالم سعيد!، فخلف كلّ قيصر يموت: قيصر جديد، وخلف كل ثائر يموت: أحزان بلا جدوى»!

لقد انكسرت موجة الأمل الثوري في المنطقة حين ارتطمت بحائط هزيمة 1967، وبدأت الحاجة ملحة، آنذاك، إلى مساءلة هذه الهزيمة وهذا الفشل البنيوي المزمن في هذه المنطقة. وحين تبيّن أن الأنظمة الثورية «التقدمية» لم تجلب لهذه البلدان لا الحرية ولا النهضة، بل أسّست، بدلاً من ذلك، لدولة تسلطية بوليسية خنقت أنفاس الجميع، ومثّلت أكبر عائق يحول دون التحوّل الديمقراطي في هذه البلدان، عندئذٍ صعدت موجة الأمل الكبرى الثالثة، والتي تأسست على الاعتقاد بأن إنجاز النهضة يتطلب تحويلاً ضرورياً في بنية هذه الدولة التسلطية، إلا أن التحويل المطلوب هذه المرة ليس تحويلاً ثورياً أو عنيفاً كما كان إبان الزمن الثوري، بل هو تحويل ديمقراطي سلمي، وهو تحويل أو تحوّل يتطلب وجود مجتمع مدني عربي قوي ومعافى بحيث يضطلع بدوره في هذه المهمة التاريخية المزدوجة وهي إنقاذ هذه البلدان من الاستبداد ونقل هذه الدول التسلّطية

إلى الديمقراطية من جهة، وتحديث هذه المجتمعات التقليدية من جهة أخرى. وكأن هذا الجيل كان يريد أن يحقق ما عجزت عنه موجتا التنوير والثورة معاً ودفعة واحدة.

لقد سلّم هذا الجيل بالفكرة القائلة بأن عصر الثورات انتهى، وأن من واجبه البحث عن بديل يحلّ محل الثورة. وتصادف أن هذا البحث انطلق في وقت كان العالم يمرّ بموجة من التحول الديمقراطي سمّاها صمويل هنتنغتون بـ«موجة الدمقرطة الثالثة». فما كان من هذا الجيل إلا أن علّق كل أمله على هذه الموجة التي كانت تجتاح العالم مع مطلع التسعينات من القرن العشرين، والتي اعتقد هذا الجيل أنها لن تنكسر أو تنحسر قبل أن تضرب بلدان المنطقة، وخاصة أن كثيرين كانوا قد توهّموا أن المنطقة باتت مهيّأة للتحول الديمقراطي بعد كارثة العدوان العراقي على الكويت وحرب الخليج الثانية 1990/ 1991.

إلا أن التسعنيات انقضت دون أن تتحول حتى دولة عربية واحد نحو الديمقراطية. بل إن التراجع كان عاماً بحيث تعاظمت الفجوة الديمقراطية بين العالم العربي وبقية مناطق العالم منذ أوائل التسعينات، وتوسّعت الدولة التسلّطية بصورة مثيرة. الأمر الذي كان يوحي بوجود شيء ما فريد واستثنائي في هذه المنطقة. هذا لا يمنع أن يكون هناك من اكتفى بتصيّد أي إصلاح هنا أو انتخابات هناك من أجل أن يقنع نفسه بأن المنطقة كانت تمرّ بالفعل بحالة من التحول الديمقراطي. إلا أن الحاصل أن انحسار موجة المدّ الديمقراطي قد تسببت في صعود موجة مضادة من خيبة الأمل والإحباط من هذا الاستعصاء المزدوج المزمن ديمقراطياً وحداثياً (مدنياً)، والذي بدا وكأنه عجز بنيوي عصيّ على الإصلاح وميؤوس منه في هذه المنطقة. وهو

العجز الذي فسّره بعض الدارسين الغربيين على أنه «استثنائية عربية». وكان هذا التفسير مناسبةً مواتية لاستحضار كامل الإرث الاستشراقي والعنصري والاستعلائي والجوهراني ضد المجتمعات العربية التي ألصقت بها أقذع الأوصاف وأقبحها، إذ قيل عنها بإنها مجتمعات كسولة ومتخلّفة ومتعّصبة وقاصرة معرفياً وعاجزة سياسياً وغير مؤهلة مدنياً وحضارياً...إلخ. وكان كل هذا سبباً كافياً ليقتنع البعض لا بأن عجز هذه المجتمعات ديمقراطياً ومدنياً هو الفصل الأخير في مسيرة تطورها فحسب، بل إن هذا العجز المزمن والعميق ليخفي وراءه حقيقة أعمق وهي أن تطور هذه المجتمعات قد تجمّد إلى الأبد عند القرن الخامس الهجري!

يُخيّل إليّ، أحياناً، أن مسيرة الأمل في التاريخ العربي الحديث على مدى القرنين المنصرمين، هي أشبه ما تكون بسباق المسافات الطويلة الذي انطلق مع «موجة التنوير»، ومرّ بـ«موجة الثورة»، وانتهى عند «موجة التحول الديمقراطي». كانت محطة الانطلاق الأولى قد ابتدأت مع مطلع القرن التاسع عشر، ثم وصل المتسابق، بعد مسيرة قرن ونصف، إلى محطة منتصف القرن العشرين وهو في غاية الإنهاك والتعب وبدا عاجزاً عن استكمال السباق إلى نهايته. ثم جرى تبديل المتسابق بآخر، لتبدأ، بعد ذلك، انطلاقة جديدة قوية، وما هي إلا عقود قصيرة حتى خارت قوى هذا المتسابق الجديد، وكان لا بد من استبداله والانطلاق، مرة ثالثة، مع متسابق جديد لعله يتمكّن من مواصلة السباق إلى نهايته، إلا أن حظ هذا الأخير لم يكن بأفضل من سابقيه، فسرعان ما أنهك وخارت قواه. وهكذا في مشهد يذكّر بعبارة وليام موريس، الكاتب الاشتراكي الإنجليزي في عمل «حلم جون بول»، حين قال: «حينما أتأمّل في كل هذه الأشياء، وكيف يناضل الناس

ويخسرون المعركة، ثم يتحقّق ما ناضلوا من أجله بالرغم من هزيمتهم، فيما يتبيّن لهم أن هذا ليس هو ما ناضلوا من أجله، وأن على أناس آخرين أن يناضلوا من أجل ما قصده أولئك السابقون تحت اسم آخر»!

لقد كانت البدايات مفعمة بالأمل، إلا أن النهايات كانت تعمّم ذلك الإحساس العام بالخيبة والإحباط وبأن شيئاً حقيقياً لم يتحقّق، وبأننا قد وصلنا إلى نهاية الطريق المسدود، وكأن كل مسافات السباق الطويلة على مدى قرنين كاملين لم تكن إلا مراوحة في نفس المكان، فلا النهضة تحققت ونقلت مجتمعاتنا إلى مجتمعات متمدنة ومتحضرة، ولا الثورة جاءتنا بالديمقراطية، ولا الرهان على المجتمع المدني تمكّن من التحويل الديمقراطي لهذه الدول التسلطية.

في هذه الأجواء المشحونة باليأس والإحساس بخيبة الأمل والاحتقان السياسي والاجتماعي، انفجرت ثورات «الربيع العربي» وانتفاضاته بكل احتجاجاتها السلمية والواسعة والمترامية على مدّ البصر في الميادين العامة في مشهد غير مسبوق في كل تاريخ البلدان العربية. فقد سبق أن شهدت هذه البلدان انقلابات عسكرية، وانتفاضات خبز وجياع، ومطالبات إصلاحية، إلا أن ما جرى في انتفاضات «الربيع العربي» كان مفاجئاً واستثنائياً بكل المقاييس. فقد انفجر «الربيع العربي» في وقت كان الجميع مصاباً باليأس، وكانت النخب العربية قد أيقنت لا بنهاية عصر الثورات فحسب، بل بالعجز الديمقراطي البنيوي المزمن وغير القابل للإصلاح في هذه المنطقة. وقد جاء «الربيع العربي» ليكسر أفق التوقع لدى الجميع، وينقذ الأمل مجدداً، وليذكّر الجميع بأنه مازال ثمة بديل.

استبطنت كل موجة من موجات الأمل الثلاث الكبرى فهماً خاصاً لفكرة التقدم البشري. فقد آمنت كلها بفكرة التقدم، وأن البشرية -والمجتمعات العربية ليست استثناء في هذا- تتقدّم إلى الأمام على طريق مستقيم صاعد باتجاه المستقبل، وأن ثمة طريقاً هو «الطريق المؤدي إلى المهرجان» حتماً، وأن هذا «المهرجان» قادم لا محالة في نهاية الطريق، وبتعبير الشاعر البحريني سعيد العويناتي:

«مُقبلٌ موعد المهرجان الذي نكتب الآن تاريخَهُ

حينها نرقص الليل كله

ونغفو من التعب الفوضويِّ

الذي أرهق القلبَ والرأسَ»[1]

إن ما يعبّر عنه سعيد العويناتي هنا ليس استثناءً خاصاً أو امتيازاً لجيل الزمن الثوري الذي كان سعيد العويناتي ورفاقه يجسّدون امتداده بحرينياً، بل إنه كان هو القاعدة العامة المرتكزة على «فكرة التقدم» التي آمن بها التنويريون والثوريون، وراهن عليها دعاة التحول الديمقراطي فيما بعد، وكلٌّ بطريقته الخاصة. ربما كانت هذه الأجيال تختلف في تحديد نوعية المهرجان/ التقدّم المطلوب وتقدير السرعة المطلوبة للسير على هذا «الطريق المؤدي إلى المهرجان» في نهاية المطاف. فقد كان التنوير والنهضة، بالنسبة للتنويريين، غاية مهمة ونقطة النهاية التي لا بد أن تبلغها المجتمعات العربية حتى لو بعد زمن طويل. فيما اقتنع الثوريون بأن بإمكانهم بلوغ نهاية الطريق من خلال

---

1 - سعيد العويناتي، إليك أيها الوطن .. إليك أيتها الحبيبة، (البحرين: دار الغد، ط:1، 1976)، ص76-75. سعيد العويناتي (1951 - 1976) شاعر بحريني استشهد في العام 1976.

قفزة الثورة وعبر التحويل السريع والجذري والشامل لبنية الدولة والمجتمع معاً. أما دعاة المجتمع المدني والتحول الديمقراطي فقد ورثوا آمال التنويريين والثوريين معاً؛ ولهذا راهنوا على تغيير سلمي وسلس وتدريجي إلا أنه سريع بحيث ينقل هذه الدول من التسلطية إلى الديمقراطية، وينقل هذه المجتمعات من التقليدية لتصبح مجتمعات مدنية حديثة في نهاية الطريق.

لقد تعرّضت «فكرة التقدم» لنقد شديد في أدبيات ما بعد الحداثة، حيث جرى التشكك في فكرة التقدم بما هي واحدة من «السرديات الكبرى»، بل «الخرافات الكبرى» التي صنعتها تفاؤلية الحداثة الغربية ورهانها الواثق والذي لم يكن يخلو من سذاجة على العقل والعلم الحديث من جهة، وعلى مركزية الإنسان وعلى الجانب الخيّر والطيّب فيه من جهة أخرى. إلا أن وقائع الكوارث والعنف المتوحّش التي عرفتها المجتمعات الغربية مع الحربين العالميتين، ومع الأنظمة الشمولية النازية والفاشية، كانت كافية لتقويض الإيمان الساذج بفكرة التقدم؛ لأن الحاصل أن العقل لم يكن قادراً على استئصال تلك الرغبات البشرية الشريرة التي صنعت هذه الكوارث إن لم تكن هي ذاتها واحدة من بنات أفكار هذا العقل نفسه بعد أن كفّ عن أن يكون تحريرياً وفي خدمة الغايات الإنسانية النبيلة. كما تبيّن أن العلم يمكن أن يكون أداة محايدة ومفيدة للبشرية، إلا أنها تبقى أداة طيّعة ويمكن أن تستخدم في خدمة الخير كما في خدمة الشرّ.

ولكن ما دخل «الربيع العربي» بفكرة التقدم؟ الحاصل أن الطابع المباغت في «الربيع العربي» قد حفّز «ملكة إصدار الأحكام» لدى كثير من المتفائلين ممن أخذهم حماسهم إلى حدّ الاعتقاد بأن «الربيع العربي» سيجلب الديمقراطية الليبرالية الناجزة إلى هذه المنطقة لا محالة، وسيكون فاتحة عصر

جديد من التحولات الكبرى والمصيرية، وأنه حدث سوف يطوي صفحة ويفتح أخرى، بل هو «أشبه بالمعجزة» التي ستحقّق المستحيل وتفتح المجال «لكي ينبلج عصر عربي جديد، وينفتح أفق غير مسبوق للعمل السياسي والتحول الديمقراطي» في هذه المنطقة. إلا أنه لن يكون من الصعب أن نتوقّع حجم الإحساس بخيبة الأمل الذي سيكون في انتظار مثل هذه الاستجابات المتحمّسة والمبالغة في سقف توقعاتها، وذلك بعد أن ظهرت على السطح الكثير من مؤشرات الانتكاسة حتى في بلدان «الربيع العربي» ذاتها، حتى إن منظمة «فريدوم هاوس»، في أحدث تقاريرها تحت عنوان «دول على مفترق طرق - 2012»، رصدت حالة من التراجع العام في الديمقراطية على مستوى العالم بما في ذلك بلدان «الربيع العربي» في الفترة من أبريل 2009 حتى يناير 2012. كما حذّرت هذه المنظمة من أن المكاسب التي تحققت في بلدان «الربيع العربي» تبقى مكاسب هشّة للغاية، وأنه يمكن، أثناء حالة الفوضى التي أعقبت الانتفاضات، أن ينزلق الحكام، مجدداً، إلى الديكتاتورية والحكم الشمولي. وعلى الرغم من التوقعات المرتفعة نحو الإصلاح الديمقراطي في بلدان «الربيع العربي»، إلا أن هذا التقرير يرصد حالة من من خيبة الأمل، حيث ضاعفت الحكومات التسلطية من استخدام القوة وتضييق الخناق من أجل الاحتفاظ بقبضتها على السلطة. علاوة على هذا، كان هناك العديد من التطورات المقلقة «تشير إلى أن التقدم نحو ترسيخ الديمقراطية، ولاسيما في مصر، أمر غير مؤكد»[1]. وبحسب التقرير فإن تونس هي الدولة الوحيدة من بين بلدان «الربيع العربي» التي تحسّنت مؤشراتها خلال فترة الرصد، بالرغم من أنها مازالت تجرّ وراءها حزمة من القضايا التي تثير القلق.

---

1 - Venessa Tucker, Divergence and Decline: The Middle East and the World after the Arab Spring, Countries at the Crossroads 2012, (Freedom House, September 2012), p.1

كان من الطبيعي أن تظهر استجابات أولية تقرأ انتفاضات «الربيع العربي» على أنها محطة أخيرة على طريق التقدم العربي الطويل باتجاه الديمقراطية الناجزة، إلا أنه كان ينبغي على هذه القراءات أن تفهم، كذلك، أن التقدم لا يسير في خط مستقيم ومتناسق وصاعد إلى الأمام باتجاه المستقبل والنهايات السعيدة التي تنتظرنا في «موعد المهرجان» الذي ما إن نبلغه حتى ينتهي التاريخ و«نرقص الليل كله، ونغفو من التعب الفوضويِّ الذي أرهق القلبَ والرأسَ». والصحيح أن التقدم قد يكون ممكناً، والإيمان به قد يكون مفيداً ورافعة أساسية لآمال الكثيرين، إلا أن الصحيح كذلك أن التقدّم صراع مستمر، وتنازع لا يهدأ، وسيرورة من الالتواءات والانحرافات والتموجات وحركة في أكثر من اتجاه، ربما إلى الأمام، وربما تنزلق إلى الوراء، وربما تكتفي بمجرد المراوحة في نفس المكان، وربما تتقدّم في طرق ملتوية. وبناء على هذا، لا ينبغي لنا أن نحمّل «الربيع العربي» أكبر من طاقته، فمن المؤكد أنه كان حدثاً كبيراً واستثنائياً في المنطقة، إلا أنه ليس نهاية الطريق أو النهاية السعيدة الأخيرة و«موعد المهرجان» المنتظر. بل إن لدينا كل الأسباب التي تدفعنا إلى الاقتناع بأن خيبات الأمل التي ارتطمت بها الموجات الثلاث الكبرى في تاريخ هذه المجتمعات، يمكن أن تكون واحدة من المآلات المحتملة لـ«الربيع العربي»، وأن الانتكاسات والانزلاقات والانحرافات الخطيرة باتجاه الديكتاتورية التي ظلّت تتناسخ وتعيد إنتاج نفسها على مدى عقود، كل هذه تبقى، مع كل روعة «الربيع العربي» وعظمته، احتمالات قائمة.

لم يكن مطلوباً من انتفاضات «الربيع العربي» أن تحقق، بضربة واحدة وخاطفة ونهائية، ما عجزت سنوات متطاولة عن تحقيقه. نعم، تمكّنت هذه الانتفاضات من تخليص هذه المنطقة من أربع ديكتاتوريات مزمنة

حتى الآن (تونس، مصر، ليبيا، اليمن)، إلا أن هذه الخطوة ليست أكثر من تجاوز عقبة واحدة في طريق التحول الديمقراطي، وهو تجاوز كشف عن عقبات أخرى في الطريق. لقد وضعت هذه الانتفاضات بلدان «الربيع العربي» على مسارات صعبة ومعقّدة، وعمّمت داخلها حالة من الفوضى، ودفعت اقتصاداتها إلى حالة من التردّي تهدّد بالانهيار، وأفسحت المجال أمام صعود لافت ومتوقّع للإسلاميين، والإخوان المسلمين والسلفيين على نحو خاص. وهذه قوى ظلّت تعمل وتكابد، ولسنوات طويلة، من «تحت الأرض» و«في الظل» وأحياناً من داخل لعبة «الانتخابات بدون ديموقراطية» حقيقية؛ ولهذا فإن تكيّفها مع ظروف العمل السياسي العلني من «فوق الأرض» و«على المكشوف» قد يتطلّب فترة من الزمن. إلا أنه لا ينبغي أن نتصوّر، كذلك، أن أحداً سيمنح هذه القوى الفرصة المواتية والسهلة لالتقاط الأنفاس وإنجاز التكيّف الناجح مع الظروف الجديدة. إن حسن النية لا ينفع هنا، فلا الحشود التي انتفضت وملأت الميادين كانت مستعدة لتفعل ذلك لأنها كانت على عجلة من أمرها لقطف الثمار والعودة إلى حياتها الطبيعيّة، ولا القوى السياسية المنافسة كانت ستهدي غريمها السياسيّ القويّ فرصة العمر ليتمكّن من بسط هيمنته على كل مفاصل الدولة، ومن إعادة ترتيب قواعد اللعبة السياسية بما يتناسب مع مصالحه. أضف إلى ذلك أن اللاعبين الخارجيين لن يقفوا، في الفترة الانتقالية، مكتوفي الأيدي ومقتنعين بلعب دور المتفرّج الذي يشاهد مصالحه الحيوية وهي تضيع من بين يديه، ومناطق نفوذه الاستراتيجية وهي تفلت من قبضته. ثم إن هناك شكوكاً كبيرة كانت كامنة ثم بدأت تطل برأسها فيما يتعلّق بإيمان هذه القوى الدينية بفكرة الديمقراطية من الأساس، وبمدى استعدادها لاستلام إدارة دول قامت انتفاضات «الربيع العربي» من أجل

الانتقال بها إلى الديمقراطية بكل ما يفترضه المعنى الأساسي والمتعارف عليه في الديمقراطية من ضمانات أكيدة للحريات والحقوق الأساسية، وتداول سلمي للسلطة، وفصل بين السلطات، والالتزام بسياسات اقتصادية عادلة وشفّافة، والأهم من ذلك كله، تأمين توافق واسع بين القوى السياسية التي أسهمت في هذه الانتفاضات بحيث يضمن تجاوز الفترة الانتقالية بنجاح بدون أن ينفجر التنافس السياسي الحادّ على السلطة ومغرياتها. الأمر الذي من شأنه أن يبدّد مكتسبات هذه الانتفاضات، ويديم فترتها الانتقالية، بل إنه قد يعجّل بانزلاقها نحو الصراع والمسارات الصعبة، ويدفع بها نحو المجهول، أو نحو ديكتاتورية جديدة، وخاصة أن بنية الديكتاتورية مازالت قائمة في هذه البلدان في ظل بقاء أجهزة الدولة التسلّطية وانعدام الموانع الحقيقية التي يمكنها أن تحول دون إعادة إنتاج الديكتاتورية مجدداً.

لا ينبغي لأحد أن يتوقّع أن التحول الديمقراطي في البلدان العربية يمكن أن يكون سهلاً وسلساً وسريعاً، بل إن التعقيدات التي تمرّ بها اليوم بلدان «الربيع العربي» بما في ذلك أنجح تجربتين حتى الآن أي تونس ومصر، إنما تؤكّد أن التحول الديمقراطي، في هذه المنطقة، لن يكون إلا مخاضاً صعباً وعسيراً، وأن الطريق إليه ربما مازال طويلاً، وأن دونه سيرورات صعبة ومفتوحة على نهايات يصعب التكهّن بها. وعلى الرغم مما أحدثه زلزال «الربيع العربي» من تحولات كبيرة هزّت المنطقة، إلا أن علينا أن نتقبل تلك الفكرة المزعجة والتي تقول بأن «الربيع العربي» الحقيقي ربما يوجد أمامنا لا وراءنا، وأن ما حدث مع مطلع العام 2011 لم يكن سوى بداية سيرورة جديدة وربما شاقّة على ذلك «الطريق الطويل» الممتد على مدى قرنين والمؤدي إلى «الربيع العربي». إلا أن هذا لا ينبغي أن يكون، كذلك، مدعاة

لليأس والإحباط على الإطلاق؛ لأنه إذا كان علينا أن نتقبل الفكرة التي تقول بأن «الربيع العربي» لم يكن وما كان ينبغي له أن يكون «موعد المهرجان» الأخير والنهائي، فإن لنا، في المقابل، كامل الحق في أن نعتقد بأنه لا بديل عن الديمقراطية في هذه المنطقة، وأن ما جرى مع مطلع العام 2011 كان فصلاً مهماً في مسيرة هذه المجتمعات على ذلك «الطريق الطويل» والشاقّ وغير المعبّد من أجل هذه الديمقراطية، ومن أجل التخلّص من الديكتاتوريات والأنظمة التسلطية، ومن أجل «إنقاذ الأمل»، نعم الأمل في أنه مازال هناك «بدائل أخرى» حتى لو كانت كُلفتها عالية جداً، وموعدها مُرجأ هناك إلى المستقبل الذي من حقنا أن نتمنى أن يكون قريباً وأفضل وأجمل، والأمل، كذلك، في أن الديمقراطية في هذه المنطقة ليست «قضية خاسرة» وميؤوس منها ولا أمل فيها.

إذا كان ثمة إحساس أنقذه «الربيع العربي» من التلاشي فهو الأمل. وإذا كان ثمة طيف يجوس بين بلدان المنطقة منذ رياح التغيير التي جاءتها مع مطلع العام 2011، فإن هذا الطيف العظيم جداً هو الأمل. وإذا كان «الربيع العربي» قد أنقذ فينا الأمل الذي كان ذابلاً، فإن المطلوب منا، اليوم، أن نردّ هذا الدَّين المستحقّ من خلال التذكير بالحاجة إلى «إنقاذ الأمل» في نفوس أولئك الذين وهبوا حياتهم وأغلى تضحياتهم من أجل ربيع أرادوه ربيعاً للأمل العربي.

- 1 -

ذاكرة الأمل: موجات الأمل الكبرى

(التنوير، الثورة، التحول الديمقراطي)

- 1 -

في أبريل 1985 عقد مركز الدراسات العربية المعاصرة بجامعة جورج تاون الأمريكية مؤتمراً تحت عنوان لافت: «العقد العربي القادم: المستقبلات البديلة». وهو ذاته عنوان الكتاب الذي ضمّ أوراق هذا المؤتمر وصدر في أكتوبر من العام 1986 عن مركز دراسات الوحدة العربية[1]. وكان المفكر العربي الراحل هشام شرابي هو المشرف على هذا المؤتمر، وهو محرر الكتاب وكاتب مقدمته. وهو كتاب يسعى، بحسب هشام شرابي، إلى استشراف ما سيكون عليه العقد العربي القادم، ورسم صورة للمستقبل القريب ومعالم الطريق لمستقبل المجتمع العربي. إلا أن المقدمة كانت خطاباً في الأزمة، وهو خطاب يستبطن مرارة الانتكاسات والآمال العربية المجهضة والمحطّمة، بل إنه يُفتتح بالتركيز على «طبيعة الأزمة التي يعاني منها الإنسان العربي إنسانياً ومادياً»[2]، وعلى حجم التحديات التي على المجتمع العربي أن يجابهها «إذا

1 - هشام شرابي (محرر)، العقد العربي القادم: المستقبلات البديلة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ومركز الدراسات العربية المعاصرة بجامعة جورج تاون، ط:1، 1986)

2 - المرجع السابق، ص11

كان لهذا المجتمع أن يستمر»! وهكذا أصبح بقاء المجتمع بحدّ ذاته موضع تساؤل. وبما إن الكتاب يستشرف «المستقبلات البديلة» في «العقد العربي القادم»، فإن انهيار هذا المجتمع قد يكون أحد «المستقبلات البديلة» في «العقد العربي القادم»!

والحقيقة أن الاهتمام بـ«المستقبلات العربية البديلة» لم يبدأ بهذا المؤتمر، بل بدأ في أوائل الثمانينات من القرن العشرين حين دشّنت جامعة الأمم المتحدة في العام 1981 مشروع «المستقبلات العربية البديلة»، والذي صدرت أولى إسهاماته في كتاب «صورة المستقبل العربي»[1] في يناير 1982. وفي الوقت ذاته، كان مركز دراسات الوحدة العربية قد تبنّى مشروع «استشراف المستقبل العربي» الذي امتد الإعداد له على مدى سبع سنوات، وظهرت أولى إسهاماته في العام 1980/ 1981 في دراسة بعنوان «ثلاثة احتمالات للصورة المستقبلية للعالم العربي عام 2000»، إلا أن التقرير النهائي لهذا المشروع لم يكتمل إلا في العام 1988 بصدور كتاب «مستقبل الأمة العربية»[2].

كما أن هذه ليست المرة الأولى التي يشير فيها مفكر عربي بحجم هشام شرابي إلى حجم التحديات والأزمات التي تواجه المجتمع العربي، ولا هي المرة الأولى التي يقرر فيها مفكر عربي بأن المجتمع العربي يمرّ «بأصعب مراحل تاريخه»؛ لأن الثابت أن كل جيل كان يتعامل مع تحديات حاضره

---

1 - إبراهيم سعد الدين وآخرون، صورة المستقبل العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:3، 1989). وقد صدرت الطبعة الأولى من الكتاب في العام 1982.

2 - خير الدين حسيب وآخرون، مستقبل الأمة العربية: التحديات والخيارات، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 1988)

على أنها تحديات صعبة، وربما ذهب به الحماس إلى درجة التقرير بأنها من أصعب المراحل التاريخية التي يمر بها هذا المجتمع. لكن اللافت أن خبرة الأجيال السابقة كانت تستبطن، دائماً، روح التفاؤل والأمل بقدرتها على تجاوز هذه التحديات وعلى إنجاز حلمها التاريخي المنتظر. كانت أحلام هذه الأجيال كبيرة بحجم حماستها وشجاعتها وجرأتها في أخذ المبادرة والمضي إلى الأمام، إلى المستقبل، إلى نهاية الطريق. في حين أن الأمر اختلف بصورة جذرية في خطاب هشام شرابي، فبقدر ما يكشف هذا الخطاب عن وعي بحجم التحديات التي تواجه المجتمع العربي، فإنه يستبطن، كذلك، مرارة الإحباط والفشل والتحسر على تلك الآمال المجهضة بدءاً من حلم الاستقلال الذي توهمنا أنه تحقق، إلى حلم الوحدة العربية الذي تحطم على صخرة «واقع الاثنتين والعشرين دولة المتخاصمة أو المتحاربة أو السائرة كل منها في طريقها، واقع الوطن الذي أصبح أوطاناً متبعثرة، تابعة، خاضعة»، إلى حلم الديمقراطية التي قضي على بداياتها الأولية والمبشرة في هذا البلد أو ذاك، وحلّ محلها «السلطنات الثورية والتقليدية، واختفت الحقوق الأساسية للمواطن، واضطهدت الأحزاب، وهيمنت أجهزة المخابرات»، إلى حلم النهوض الاقتصادي «الذي وفّرته فرصة تاريخية نادرة كان يمكن من خلالها القضاء على التخلف الاقتصادي» -وهو يقصد الطفرة النفطية في السبعينات-، إلا أنه انتهى إلى «قيام بنية اقتصادية مريضة تابعة»[1].

كيف سيكون، إذن، «العقد العربي القادم»؟ وما هي تلك «المستقبلات البديلة» التي تنتظره؟ يقرر هشام شرابي أن هذه المستقبلات ستقررها «أحداث العقد القادم»، وهو عقد نعرف، الآن، أنه ابتدأ بكارثة قومية: غزو

1 - العقد العربي القادم: المستقبلات البديلة، ص12

العراق للكويت، واختتم (هل اختتم حقاً؟!) بكارثة عالمية اُتخذت ذريعة للحرب على أفغانستان في العام 2001، وعلى العراق في العام 2003: حدث 11 سبتمبر 2001. فإذا كانت هذه هي بدايات «العقد العربي القادم» و«خواتيمه» فكيف سيكون مصير «مستقبلاته البديلة»؟ الجواب عن هذا السؤال سيأتي في صورة إجابة جماعية ستمتد صفحاتها في «المنتدى القومي بالأهرام» على مدى عام كامل من مطلع 1985 حتى مطلع 1986، وتدور حول تقرير مصير «أهم قضية قومية بالمنظور المستقبلي»، وهي «قضية الخروج من المأزق العربي الراهن»[1]، وهو مأزق معقد ومشكلاته متداخلة إلى درجة أن أحد المشاركين في المنتدى، وهو عبد الحميد البكوش، كان يقرر بأننا في مأزق حقيقي استثنائي تتضاءل أمامه كل مشكلات الأمة العربية ومآزقها السابقة التي «لم تكن بدرجة السوء التي هي عليها اليوم»[2]. وأكثر من هذا، فإن الأمة تقف، اليوم، عاجزة عن حل هذه المشكلات، فربما نكون اليوم، في العام 1986، «لا نجهل مشاكلنا، ولسنا بغافلين عن الحلول المتاحة للقضاء عليها، ولكننا أعجز ما نكون عن الحركة والعمل في سبيل هذه الحلول»[3]، وهي مشكلات وعقبات، كما يقول لطفي الخولي، تترسّخ «وتزداد عفونتها في الجسم العربي مع مرور الأيام»[4].

وسيتحوّل هذا «المأزق العربي»، في نظر كاتب آخر هو فوزي منصور،

---

1 - لطفي الخولي (محرر)، المأزق العربي، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط:1، 1986)، ص5

2 - عبد الحميد البكوش، الديمقراطية هي طريق الخلاص، ضمن كتاب: المأزق العربي، ص121

3 - المرجع السابق، ص122-121

4 - المأزق العربي، ص17

إلى كابوس عربي[1]. ويقرر فوزي منصور أنه «ليس كل شيء على ما يرام في الوطن العربي»، وهو كذلك بسبب وجود أزمة ومأزق و«إحساس بتحلّل وشيك» و«تفكك كامل على الصعيد القومي»[2]. وبناء على هذا فإن العرب، كما يقول، «يُدفعون الآن فيتدافعون خارج التاريخ»[3]. المشهد الذي يرسمه فوزي منصور هنا قاتم جداً، إلا أنه ليس قاتم بشكل مطلق، فالكاتب يتحدث، على غرار هشام شرابي في العام 1986، عن «بدائل مستقبلية»، لكنه يفتتح بشارته عن هذه البدائل برهن تحققها بواحد من تلك الأحلام المجهضة التي استذكرها شرابي بمرارة، وهو حلم «التوحيد القومي»، يقول: «ليس للوطن العربي ككل، ولا للأجزاء المكونة له، مستقبل خارج مشروع توحيدي قومي»[4]. والحاصل أن هذا المشروع يتباعد كلما تقدمنا في الزمن، الأمر الذي يعني أنه لا مستقبل للوطن العربي!

إلا أن علينا أن ننتظر مثقفاً عربياً آخر ليقدم لنا مرثيته المتكررة لهذا المشروع (الوحدة القومية) ولكل المشاريع الكبرى التي سبقته والتي تلته وكأننا نسير في مسار انتكاسي ينزلق من «النهضة إلى الردة»، وهو ذاته عنوان كتاب جورج طرابيشي الصادر بعد عقد من كتاب «خروج العرب

---

1 - انظر: فوزي منصور، خروج العرب من التاريخ، ترجمة: ظريف عبد الله وكمال السيد، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط:1، 1993)، ص6. نُشر هذا الكتاب أول مرة باللغتين الإنجليزية والفرنسية في أكتوبر 1990 تحت عنوان «مأزق العالم العربي: دراسة تحليلية تاريخية». وهو كُتب، في الأصل، في أواخر العام 1988 استجابة لدعوة جامعة الأمم المتحدة ومنتدى العالم الثالث ليكون الجزء الخاص بالعالم العربي من دراسة أشمل عن موضوع «الأمة والدولة والديموقراطية في العالم الثالث»، إلا أن الطبعة العربية من الكتاب لم تصدر إلا في العام 1993.

2 - المرجع السابق، ص23

3 - المرجع السابق، ص6

4 - المرجع السابق، ص175

من التاريخ» أي في العام 2000. يفتتح جورج طرابيشي كتابه بذات الرثاء والمرارة والتحسر على تلك الآمال المجهضة والرهانات الخاسرة، فيقول: «إنني أنتمي إلى جيل الرهانات الخاسرة، فجيلنا قد راهن على القومية وعلى الثورة وعلى الاشتراكية -وهو يراهن اليوم على الديموقراطية- لا لقيم ذاتية في هذه المفاهيم، بل كمطايا إلى النهوض العربي وإلى تجاوز الفوات الحضاري، الجارح للنرجسية في عصر تقدم الأمم»[1]. وهذا افتتاح لا يخلو من مرارة وأسى وأسف وتحسّر على سنوات العمر التي كانت تتصرم من أجل رهانات تكشّفت، لاحقاً، أنها كانت رهانات خاسرة بدءاً من الرهان على القومية وانتهاء بالرهان على الديمقراطية.

وعلى الصعيد ذاته، لم يكن محمد عابد الجابري، رائد المراجعة النقدية المعرفية للمشروع النهصوي العربي وغريم جورج طرابيشي الذي قضى هذا الأخير ربع قرن من الزمان في نقد مشروعه تحت عنوان «نقد نقد العقل العربي»، لم يكن الجابري بمأمن من الإحساس بحجم هذه الرهانات الخاسرة، إلا أنها، بالنسبة إليه، لم تكن رهانات خاسرة -وهذه ربما واحدة من حسنات منهجيته المعرفية التي حمته من هذا الإحساس السلبي المشلّ-، بل هي مشروعات طموحة لكنها لم تتحقق. وعدم تحقق «المشروع النهضوي العربي» هو ما يحرّك في نفسه الإحساس بالمرارة. وهو إحساس يتكشف حين يقمّص شخصية نهضوية متخيّلة من القرن الماضي. فهو يفترض أنه لو قُدّر لأحد روّاد النهضة العربية أن يبعث، اليوم، حيّاً ليرى ما تحقق من مشروع النهضة العربية «لهاله الأمر ولاحتار في إصدار حكم عام على ما سيسجله

1 - جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، (بيروت: دار الساقي، ط:1، 2000)، ص7

من فروق بين ما كان يحلم به روّاد ذلك المشروع والمبشرون به، وبين ما آل إليه اليوم»[1]. وفي صورة توحي بأن الزمن العربي قد توقّف، سيلاحظ هذا النهضوي العائد أن «القضايا الأساسية التي شكلت قوام فكر النهضة العربية في القرن الماضي مازالت قضايا حية قائمة كمطالب وطموحات مع نهاية القرن: فالوحدة العربية، والجامعة الإسلامية، والوقوف في وجه التدخّل الأوروبي، وتحرير المرأة، ونشر العلم (...). هذه القضايا التي كانت تشكل في القرن الماضي قوام فكر النهضة وعنوان اليقظة، بالنسبة للعرب والمسلمين، مازالت مطروحة اليوم». إلا أن استمرار هذه القضايا لا تعكس حيوية الفكر والمجتمع بقدر ما تعكس استعصاء تحققها طوال قرن. واستمرار هذه الوضعية لا يعني أن «المشروع النهضوي العربي» كان بمأمن من الانتكاسات، بل إن هذه الانتكاسات هي التي تحمل الجابري على الاعتقاد بأن العرب يمرون اليوم «بمرحلة انتقالية دقيقة»، وهي مرحلة تأتي بعد انتكاسات مسّت كل القضايا الكبرى الأساسية التي عاش العرب عليها طوال قرن من الزمان كما يقول، وهي: مقاومة هيمنة الغرب، وتحقيق نوع من الوحدة العربية، وتحرير فلسطين. ففيما يتعلق بالقضية الأولى «ها هم العرب اليوم يقفون أمام هيمنة الغرب بلا أمل في التحرر منها في المستقبل المنظور». وفيما يتصل بالقضية الثانية ها هي الدول القطرية العربية «تفرض نفسها كواقع يعاند أي تفكير في الوحدة معاندة تامة». وأما القضية الأخيرة فإن إسرائيل «قد انتزعت اعترافهم [العرب] بينما يواجه الفلسطينيون مصيراً مجهولاً»[2].

1 - محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 1996)، ص7

2 - المرجع السابق، ص15

سيصاب ذلك النهضوي العائد، أمام كل هذه الانتكاسات، بالعجب كل العجب، وسينتهي إلى نتيجة لا تقل بؤساً عن تلك التي توصّل إليها جورج طرابيشي، وهي أن «تجربة قرن بكامله» ستقوده إلى الإقرار بأن توقع تحقق مشروع النهضة العربية في المستقبل أصبح «بعيد المنال»، وكل ما سيستطيع فعله هو «أن يشيّد لنفسه أماني وطموحات واقعية تأخذ بعين الاعتبار ما يجب أن يقيمه العاقل من الناس من فروق بين الحلم والواقع»[1] أي القبول بواقع الحال على بؤسه.

وقبل هذه الإشارة الأخيرة من الجابري بعقد كامل من الزمان، كان أدونيس يقدّم، في العام 1986، مرثيته للمشروع النهضوي الذي يتحدث عنه الجابري، ولكل الحركات التقدمية/ الثورية من بعده. فبالنسبة لإدونيس فإن مسار ما سمي بالنهضة العربية «لم يفتح أفقاً، بل انتهى، على العكس، إلى ما يشبه الضياع. وما كان يسمى بـ«النهضة»، وما سمي في أعقابها بالحركات «التقدمية» أو «الثورية» انتهى إلى حروب داخية عربية-عربية، بحيث يبدو المشهد العربي اليوم صراع طوائف وعشائر وقبائل»[2].

نحن هنا أمام مرثية طويلة كانت تتجلّى بوجوه عديدة منذ ثمانينات القرن العشرين، وهي مرثية تستبطن «حديث النهايات» والإحساس المثقل بالحسرة والألم والمرارة والخيبة والتحلّل الوشيك لأمة بأكملها. هكذا وكأن هذه الأمة قد وصلت إلى نهاية طريق مسدود، حيث تهاوت كل الرهانات العظيمة المعقودة على النهضة والتقدم والتنوير والوحدة القومية والاشتراكية

---

1 - المرجع السابق، ص10

2 - أدونيس، صحيفة السفير اللبنانية، بتاريخ 1986/ 2/ 28. نقلاً عن: مهدي عامل، نقد الفكر اليومي، (بيروت: الفارابي، ط:2، 1989)، ص94

والثورة والديمقراطية ...إلخ، فكل هذه الرهانات تبدت وكأنها رهانات خاسرة وتحطمت على صخرة واقع عربي «معاق» بشكل بنيوي وميؤوس منه وغير قابل للإصلاح، أو هو مصاب بـ«عطل عميق» يعكس «قصوراً سياسياً عاماً في السلوك السياسي العربي العام رسمياً وشعبياً»[1].

هل ابتدأ، إذن، عصر جديد؟ نعم، هذا ما يقوله هشام شرابي حين يصادق على أطروحة سمير أمين الذي يذهب فيها إلى القول إن «عصر النهضة العربية الذي انطلقت فيه حركة الوعي في مطلع القرن التاسع عشر قد انتهى (...) وإن زعامة البرجوازية الوطنية قد انتهت بانتهاء عصر النهضة»[2]. وبانتهاء عصر النهضة العربية تكون «مرحلة تاريخية جديدة قد بدأت»، إلا أن مستقبل هذه المرحلة لن يكون واعداً، بل هو مستقبل بلا وعود أصلاً، فلا وجود لزعامة جديدة تحل محل الزعامة البرجوازية الوطنية التي انتهت، وستكون «المرحلة التالية مرحلة فراغ» لن تتمكن أي حركة من ملئه بما فيها «الحركة الدينية». ما ينتظرنا، إذن، بعد كل هذه الرهانات الخاسرة هو «مستقبل فارغ»، فارغ من الوعد بـ«المهرجان»، من الأمل بأن ما ينتظرنا هو غد أجمل ومستقبل أفضل. هل هذه، إذن، هي نهاية الطريق؟

---

1 - محمد جابر الأنصاري، العرب والسياسة: أين الخلل، جذور العطل العميق، (بيروت: دار الساقي، ط:1، 1998)، ص51

2 - هشام شرابي، النظام الأبوي والتبعية ومستقبل المجتمع العربي، ضمن كتاب «العقد العربي القادم: المستقبلات البديلة»، ص259

- 2 -

إن الفكرة القائلة بأننا وصلنا، في العالم العربي، إلى نهاية الطريق، أو إلى طريق مسدود، هذه الفكرة ليست من بنات أفكار الثمانينات من القرن العشرين، بل إنها لم تكن سوى فصل في مسيرة الإحساس العام بالفشل والخيبة والسقوط، وهو فصل ابتدأ مع الهزيمة القاسية في حرب 1967. إلا أن الصحيح، كذلك، أن هذا الإحساس العام بخيبة الأمل إنما يعبّر عن موجة مضادة كانت تتصاعد مع نهاية كل موجة أمل عربي كبير بالتنوير أو بالثورة أو بالتحول الديمقراطي، وذلك حينما يتكشف أن هذا الأمل الكبير الذي راهن الناس عليه ورهنوا وجودهم به قد فشل وتهاوى ووصل إلى طريق مسدود، عندئذٍ تطل برأسها أحاسيس الخيبة واليأس والمرارة وحتى الإحساس بالعار، نعم العار! وهذا ما حدث حين شعر الثوريون والراديكاليون العرب أن مشروع التنوير والنهضة برمته قد تحطّم على صخرة نكبة العام 1948 وانهزام الجيوش العربية مجتمعة وضياع فلسطين. وكان لا بد من الثورة والتغيير الشامل والانتقام لمحو هذا العار. كما صار في حكم الثابت أن هزيمة العرب في يونيو 1967 كانت هي الحد الفاصل، كما يقول محمد عابد الجابري، «بين

عهد الثورة والأمل وعهد الهزيمة والإحباط». ويذهب الجابري إلى أبعد من هذا حين يجزم جزماً يقينياً بأنه «منذ حزيران/ يونيو 1967 لم يظهر نص عربي، شعري أو نثري، أدبي أو علمي أو أيديولوجي، يتحدث عن الحاضر والمستقبل حديثاً يشعّ منه بريق الأمل، أو يعبّر عن طموح أو يطرح مشروعاً للمستقبل»[1]. وامتلأت الساحة العربية، في سياق هذا الإحباط العام والمأساوي والوجودي، بما أسماه الجابري بـ«أدبيات السقوط»، فكأن المجتمع العربي كان قد هوى من شاهق بعد هزيمة 1967. وفي سياق هذا الإحساس العام والفادح بالنهايات وبالهزيمة الكبرى، بدأ تساؤل جديد يطرح نفسه بقوة، تساؤل عن أصل التأزم أو علة الأزمة، أزمة هذه الأمة التي تعثرت في بناء نهضتها، ومنيت بهزيمة قاسية، بـ«أم الهزائم» كما سمّاها محمد جابر الأنصاري. وعندئذٍ شرعت النخب العربية «في مساءلة الهزيمة».

وفي سياق هذه المساءلة، نظّمت جمعية الخريجين بجامعة الكويت في أبريل 1974 ندوة تحت عنوان «أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي»، وهي ندوة اكتسب أهميتها من نوعية السؤال الإشكالي الذي أثارته، ومن اللحظة التاريخية التي انعقدت فيها، ومن نوعية المفكرين الذي شاركوا فيها. ويمكن القول إن الصفّ الأول من نخبة المفكرين والمثقفين العرب، آنذاك، كانوا مشاركين في هذه الندوة: زكي نجيب محمود وقسطنطين زريق وفؤاد زكريا وأدونيس وأنور عبد الملك ومحمود أمين العالم وإبراهيم أبو لغد وعبد الكريم غلاّب وشاكر مصطفى وآخرين. ويشار، في هذا السياق على نحو أخص، إلى الورقة التي قدّمها شاكر مصطفى الذي أشرف على أعمال الندوة. فقد أراد هذا الأخير سبر أغوار «الأبعاد التاريخية لأزمة التطور الحضاري

---

1 - المشروع النهضوي العربي، ص169

العربي»[1]، وطرح، أثناء ذلك، تساؤلاته المأساوية عن مصير هذا «التطور الحضاري العربي»: لماذا تطلب وفاق العرب مع العصر كل هذا الوقت الطويل ودون كبير جدوى؟ هل وصلت الأمة حقاً مرحلة الشيخوخة؟ أم أضاعت الطريق؟

كانت إشكالية المستقبل مطروحة بقوة في هذه الندوة، فكثير من المشاركين كانوا متفقين على أن «أزمة التطور الحضاري العربي» تكمن في طبيعة علاقتنا بالزمن، حيث كان الفكر العربي مشدوداً إلى الماضي بقدر بعده عن التطلع إلى الأمام ومدّ البصر باتجاه المستقبل. إلا أن في هذا الحكم كثيراً من التجنّي، وهو تجنٍ لا لأنه يعكس استخفافاً بحجم الأزمة وكأنها أزمة بسيطة وتختصر في طبيعة علاقتنا بالزمن أو كأن الزمن عبارة عن تقدّم وتتابع في «خط مستمر متصل»[2] ويتجه صعوداً من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل، أقول إن في هذا الحكم كثيراً من التجنّي لا لهذا السبب فقط، بل لأن الفكر العربي الحديث وعلى مدى قرنين كاملين لم يكن مفعماً بشيء بقدر ما كان مفعماً بالأمل في هذا المستقبل، وأن البؤس الذي يسم الفكر العربي الراهن وإحساسه بأننا وصلنا إلى «نهاية الطريق»، وكأن الشيخوخة بدأت تدبّ في هذه الفكرة بالذات، فكرة الأمل في أنه مازال هناك «بدائل أخرى»، وأن المستقبل سيكون أفضل أو أنه حمّال بالمفاجآت السارة، أقول إن هذا البؤس

---

1 - شاكر مصطفى، الأبعاد التاريخية لأزمة التطور الحضاري العربي، ضمن كتاب: شاكر مصطفى (إشراف وإعداد)، وقائع ندوة «أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي»، (الكويت: جامعة الكويت، جمعية الخريجين، 1975)، ص36

2 - هذه واحدة من الانتقادات التي وجهها مهدي عامل لأبحاث هذه الندوة وخصص لها واحداً من أهم كتبه: مهدي عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، (بيروت: دار الفارابي، ط:5، 1987)، ص120. وقد صدرت الطبعة الأولى من الكتاب في العام 1974.

ليس سوى فاصل في سيرورة من الأمل المتصل على مدى قرنين كاملين. إن فهماً أعمق لسيرورة الأمل في الفكر العربي الحديث من شأنه أن يساعدنا على تفسير حالة البؤس وشيخوخة الأمل التي كان يعيشها الفكر/ الفعل العربي إلى مرحلة ما قبل «الربيع العربي» من جهة، وعلى وصل «ثورة الأمل» التي فجّرها هذا الربيع مع مطلع العام 2011 بجذورها البعيدة والقريبة في «ذاكرة الأمل» العربية الممتدة من جهة أخرى.

وسنحاول في الفصول الثلاثة المقبلة أن نعيد رسم مسار الطريق الطويل وخطوط السير العريضة لـ«ذاكرة الأمل» العربية الممتدة على مدى قرنين كاملين منذ مطلع القرن التاسع عشر حتى انفجار «الربيع العربي»، أي منذ «بداية الطريق» في الحالتين، أي منذ بداية الأمل وما اتسم به هذا الأمل من عنفوان وشجاعة وجرأة كشأن البدايات الحقيقية دائماً.

للأمل ذاكرة عربية ممتدة، وعمرها متطاول بتطاول العصر الحديث في التاريخ العربي. وهي ذاكرة مرّت بثلاث محطات أساسية أو بثلاث موجات كبرى. وقد بدأت الموجة الأولى بالجيل الأول، جيل الروّاد من المثقفين العرب النهضويين والتنويريين الأوائل. وهو الجيل الذي اجترح البداية الشجاعة، وافتتح، بفضل ذلك، فضيلة السير في هذا الطريق الطويل منذ مطلع القرن التاسع عشر حين تراءى، لدى هذا الجيل، بريق الأمل في النهضة والتنوير والتقدّم والإصلاح واللحاق بركب العالم المتحضّر آنذاك. لقد كان هذا هو الأمل العربي الكبير الأول في العصر الحديث، لكنه كان، أيضاً، الأمل العصي بحيث تعذّر إنجازه على الرغم من اتساع مداه الزمني (حوالي قرن ونصف) وتعاقب أجيال عديدة انخرطت في مجراه.

لقد فهم الجيل الثاني الذي ركب موجة الأمل الكبرى الثانية في تاريخ العرب الحديث، أن السبب وراء استعصاء النهضة والتنوير والإصلاح في العالم العربي إنما يرجع إلى ارتهان هذا العالم لعائق مزدوج يتمثّل في الاستعمار وأعوانه «الرجعيين» في المنطقة، فكان لا بد، من أجل تجاوز هذا العائق من الرهان على التحرر الوطني من الاستعمار، وعلى تقويض أنظمة الاستبداد «الرجعية» المستحكمة، وبالتوسّل بالعنف لو تطلب الأمر. وهنا صعدت موجة الأمل الثانية، أمل التحرر والثورة والتغيير الجذري والشامل، أي أمل الوصول إلى النهضة، إلى نهاية الطريق من خلال قفزة واحدة بها إن الثورة عبارة عن تحويل سريع وجذري وشامل لبنية الدولة والمجتمع معاً. إلا أن الثورة لم تكن سوى قفزة في الفراغ، وبقي هذا الأمل - كما كان سلفه - عصيّا على التحقق. وذلك على الرغم من الاستقلال الاسمي الذي نالته كل الأقطار العربية عدا فلسطين، وعلى الرغم من كل الثورات والانقلابات المتلاحقة التي أطاحت بأنظمة عديدة في المنطقة بدءاً من النظام الملكي بمصر في العام 1952 وانتهاء بالنظام الملكي بليبيا في العام 1969.

وحين ارتطم المدّ الثوري «التقدمي» بحائط هزيمة 1967، بدت الحاجة ملحة إلى مساءلة الهزيمة والنقد الذاتي والبحث عن السرّ وراء هذا الفشل المزمن في هذه المنطقة. وعندئذٍ صعدت موجة الأمل الكبرى الثالثة، والتي تأسست على الاعتقاد بأن إنجاز النهضة يتطلب تحويلاً ضرورياً في بنية الدولة العربية التي ورثها أولئك الثوريون «التقدميون» من حقبة الحكم الاستعماري، إلا أنهم زادوا في تعميق طابعها التسلطي البوليسي على نحو خرافي. وعلى هذا، فإن التحول من الديكتاتورية والدولة التسلطية إلى الديمقراطية يتطلب تحويلاً في بنية هذه الدولة، إلا أن التحويل المطلوب

هذه المرة ليس تحويلاً ثورياً أو عنيفاً كما كان إبان الزمن الثوري، بل هو تحوّل ديمقراطي سلمي، وهو تحوّل يتطلب وجود مجتمع مدني عربي قوي ومعافى بحيث يضطلع بدوره في هذه المهمة التاريخية المزدوجة وهي إنقاذ هذه البلدان من الاستبداد عبر انتقال هذه الدول التسلّطية إلى الديمقراطية، وتحديث هذه المجتمعات «التقليدية».

هذه هي ذاكرة الأمل الممتدة في تاريخ العرب الحديث، وهي ذاكرة انتظمت، في مجرى هذا التاريخ الطويل، على شكل حكاية تتألف حبكتها من موجات كبرى ثلاث تبدأ بموجة النهضة والتنوير والإصلاح مع مطلع القرن التاسع عشر، ثم تتصل بموجة التحرر والثورة والتغيير الشامل منذ منتصف القرن العشرين، ثم تتواصل مع موجة التحول الديمقراطي السلمي القادمة على حصان المجتمع المدني بدءاً من أواخر الثمانينات ومطلع التسعينات.

إلا أن موجات الأمل الكبرى هذه عادة ما كان يتخلّلها موجات مضادة من اليأس والإحباط. وهي في هذا لا تختلف عن أية موجة ترتطم بحائط مسدود أو حتى بسطح الماء بعد أن تكون قد بلغت أقصى ارتفاع لها، وسيكون الارتطام/ السقوط قوياً ومدوّياً بقدر ما تكون الموجة قوية وارتفاعها شاهقاً. لقد انفجرت المنطقة، منذ منتصف القرن العشرين، بعد أن ارتطمت موجة أمل التنوير بنكبة 1948 الفاجعة. ثم شعر الجميع أن هذه الأمة قد هوت من القمة إلى قاع الفشل بعد هزيمة 1967 التي كانت، بالدرجة الأولى، هزيمة للمدّ الناصري، وللأمل الثوري «التقدمي» برمته في المنطقة. ولاحقاً راهن دعاة المجتمع المدني والتحول الديمقراطي على أن عصر الثورات انتهى، إلا أن موجة الديمقراطية الثالثة التي كانت تجتاح

العالم مع مطلع التسعينات سوف تصل إلى سواحل البلدان العربية لا محالة. وحين انحسر موج المدّ الديمقراطي في العالم وانقضت التسعينات بكل آمالها دون أن تتحول حتى دولة عربية واحد نحو الديمقراطية، عندئذٍ راح البعض يتصيّد أي إصلاح هنا أو «انتخابات بدون ديمقراطية» هناك من أجل أن يقنعوا أنفسهم بأن المنطقة تمرّ بالفعل بموجة من التحول الديمقراطي. إلا أن الحاصل أن انحسار مدّ التحول الديمقراطي قد عمّم، مجدداً، الإحساس العام بخيبة الأمل والإحباط من هذا الاستعصاء الديمقراطي المزمن أو من هذا العجز الديمقراطي البنيوي الذي يبدو عصيّاً على الإصلاح في هذه المنطقة. وهكذا فبقدر ما تكون البدايات مفعمة بالأمل، فإن النهايات تعمّم الإحساس العام بالخيبة والإحباط وبأننا قد وصلنا إلى نهاية طريق مسدود، وبأن كل هذه المسافات الشاسعة التي قطعتها البلدان العربية منذ مطلع القرن التاسع عشر حتى اليوم، وكل الجهود التي بُذلت، وكل التضحيات التي قدّمتها أجيال تلو أجيال على مدى قرنين كاملين، كل هذا يتبدّى وكأنه كان يذهب سدى.

انفجرت انتفاضات «الربيع العربي» في ظلّ هذه الأجواء المشحونة باليأس والإحساس بخيبة الأمل، وعلى نحو مباغت واستثنائي بكل المقاييس. لقد انفجرت هذه الانتفاضات والاحتجاجات الواسعة في وقت كان الجميع مصاباً باليأس، وكانت النخب العربية قد أيقنت لا بنهاية عصر الثورات فحسب، بل باستحالة التغيير وبالعجز الديمقراطي المزمن وغير القابل للإصلاح في هذه المنطقة، حتى إذا استيأس الجميع وظنّوا أنه لم يعد هناك بديل في الأفق المسدود، عندئذٍ جاء «الربيع العربي» ليكسر أفق التوقع لدى الجميع، وينقذ الأمل مجدداً، وليذكّر الجميع بأنه مازال ثمة بديل.

- 2 -

موجة الأمل التنويري:

بداية الطريق الطويل

- 1 -

في العام 1919 أنشئت في البحرين أول مدرسة نظامية، وهي مدرسة الهداية الخليفية في المحرق. وقد بدأت المدرسة بجهود أهلية قادتها النخبة الأدبية والمثقفة في المحرق آنذاك، وكان الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة وعبد الوهاب بن حجي الزياني من أبرز الأسماء التي تحمّست لهذا المشروع الذي كان، بالنسبة إلى هذا الجيل، بمثابة الحلم. وتحكم الظروف بأن يُنفى عبد الوهاب الزياني إلى الهند في العام 1923، إلا أنه ظل متعلقاً بهذا المشروع ومتطلعاً لآخر أخباره. وكان الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة (1850 - 1930) قد تولّى مهمة الكتابة إليه عن أخبار المدرسة وحاجاتها. وقد كتب له ثلاث رسائل، أشار في أولاها إلى أن مشروع المدرسة/ الحلم «الآن يسير في طريق التقدّم على قدر نشأته في الوجود». وكتب في الثانية أن البلاد «منتشر فيها داء فتّاك ضار هو الجهل (...) على أنني لا أيأس من روح الله، فإن الإسلام والمسلمين في حركة إقبال». وكتب في الثالثة: «وأظن أنه لا يخفى عليك أننا في حالتنا الحاضرة في أول دور من أدوار تكوين العلم القانوني،

ولا بد لنا فيه من مراعاة سنن الوجود ... أعني التدرّج من القليل إلى الكثير، ومن الصغير إلى الكبير»[1].

قد لا تكون ملابسات هذه الرسائل ذات أهمية، لكن المهم هو هذا الوعي بخصوصية اللحظة الراهنة «حالتنا الحاضرة»، واعتقاد هذا الجيل بأنه يخطو خطواته الأولى على «طريق التقدّم»، وأنه في «أول دور من أدوار» مشروع تنويري مهم هو تكوين العلم القانوني (النظامي). والحقيقة أن هذه الإشارات لم تكن معزولة عن السياق التنويري/ النهضوي العربي الذي انطلق مع رفاعة الطهطاوي وتواصل مع خير الدين التونسي وبطرس البستاني وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وقاسم أمين وفرح أنطون وشبلي الشميّل وأحمد لطفي السيد وحتى علي عبد الرازق وسلامة موسى وطه حسين وآخرين. أقول إن هذه الإشارات لم تكن معزولة عن هذا السياق ليس برهانها على العلم، على «تكوين العلم القانوني» الذي ساد الاعتقاد بأنه مشروع التنوير الأهم والقادر على إنقاذ البشرية من جهلها وتخلفها وبلوغها سنّ الرشد، ليس هذا فحسب بل وعي هذا الجيل من مثقفي البحرين بأنه في بداية الطريق، وأنه سائر إلى الأمام ويتقدّم باتجاه الأفضل؛ وذلك بحكم اعتقاد هذا الجيل بأن التدرّج سنة من «سنن الوجود»، وأن «الطفرة من البداية محال»، وأن التقدّم (الترقي أو الارتقاء كما في اصطلاح التنويرين العرب الأوائل) يتجه صعوداً إلى المستقبل الأفضل والأسعد والأكمل.

وقد عبّر شبلي الشميّل (1850- 1917) عن هذه الأفكار قبل أربعة

---

1 - مكي سرحان، الشاعر الكبير إبراهيم محمد آل خليفة، (البحرين: مركز الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة للثقافة والبحوث، ط:1، 1993)، ص69

عقود من رسائل الشيخ إبراهيم آل خليفة (أي في العام 1884 وهو العام الذي صدرت فيه الطبعة الأولى من كتابه «فلسفة النشوء والارتقاء»). فقد أشار شبلي الشميل، في سياق رهانه على العلوم الطبيعية، إلى أن هذه العلوم «حديثة العهد جداً» في بلادنا، وأن «الطفرة في كل شيء محال». وعلى هذا، فإن الرهان هو على التدرج في هذه العلوم، وهو تدرج سيبلغ اكتماله صعوداً مع الأجيال المقبلة، أجيال أولادنا الذين سـ«يأتون من بعدنا وبهم في النفس قوة، وفي العقل استعداد أعظم من قوتنا واستعدادنا، فيتولون القيام بهذه الأعمال العظيمة بأنفسهم، وتتحقق بهم أمانينا التي تصير بهم آمالاً تُنال»[1]. والرهان، لدى شبلي الشميّل، معقود دائماً على المستقبل، و«المستقبل اليوم للعلم، والعلم الطبيعي وحده فقط»[2]. وهذه فكرة ستتكرر مع مجايل شبلي الشميل، فرح أنطون (1861-1922)، حيث يقول على لسان الراهب الشيخ ميخائيل في رواية «أورشليم الجديدة»، بأن «العلم لا يزال في الأرض طفلاً صغيراً يا بُني، ولكن سيأتي يوم يسود فيه هذا الصغير الدنيا كلها (...) [كما] إننا ننتظر من العلم أن يقلب الإنسانية التعيسة إنسانية سعيدة»[3]. وهي ذات الفكرة التي كان سلامة موسى (1887 - 1958) يعبّر عنها، في العام 1928، بالتوسّل بتشارلز داروِن ونظريته في التطور بما هو «تدرّج الأحياء ورقيّها جيلاً بعد جيل. فصار للرقي أساس طبيعي، وصارت مخالفته من الفرد أو الأمة أو

---

1 - شبلي الشميل، فلسفة النشوء والارتقاء، (بيروت: دار مارون عبود، 1983)، ص348. والجدير بالذكر أن شبلي الشميل أسس مع سلامة موسى صحيفة أسبوعية اسمها «المستقبل» في العام 1914.

2 - المرجع السابق، ص5، وانظر، كذلك، ص50

3 - فرح أنطون، أورشليم الجديدة، (الإسكندرية، 1904)، ص47

الحكومة أشبه شيء بخروج على السنن الطبيعية»[1]، كما أن الإيمان بـ«التطور» يعني انفتاح آفاق المستقبل الذي «سيكون أفضل مما هو الآن»[2].

والحقيقة أن هذه واحدة من الأفكار الكبرى الأساسية التي استلهمها التنويريون/ النهضويون العرب من عصر التنوير الغربي، والفرنسي على وجه الخصوص، وهي فكرة قائمة على التفاؤل بالمستقبل الأفضل الذي ينتظر البشرية، وأن «العالم يتقدّم ولا يتأخر»[3]. وتكاد فكرة التقدم تكون واحدة من ابتكارات العصر الحديث لما فيها من قلب جذري للقطب الجاذب في حركة التاريخ من الماضي حيث توجد العصور الذهبية إلى المستقبل الأفضل حيث تكمن كل آمال الإنسانية. وإذا كانت الحركة الأولى ترتكز على حتمية التدهور والانحطاط والتقهقر؛ لأننا كلما صعدنا قدماً في الزمن ابتعدنا عن «الأصل» وعن «العصر الذهبي» وعن عصر «الآباء المؤسسين»، فإن الحركة الثانية ترتكز، في المقابل، على حتمية التقدم والترقي صعوداً باتجاه المستقبل الأحسن والأكمل. ويذهب ج. ب. بيوري إلى أن التقدم فكرة حديثة ظهرت في القرن السادس عشر في الغرب، وأن العصور القديمة والوسيطة لم تعرفها[4]. وهي فكرة سمحت للبشرية بالإطلال من علوٍّ، على الطريقة الهيجلية، على مسيرة التاريخ وهو يتقدم باتجاه الأمام من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل، من البدائية والوحشية والهمجية إلى التحضر والتنوير، من طفولة الوعي والتاريخ إلى نضجه واكتماله وشيخوخته (حكمته).

---

1 - سلامة موسى، نظرية التطور وأصل الإنسان، (مصر: المطبعة العصرية، د.ت)، ص25

2 - المرجع السابق، ص23

3 - فلسفة النشوء والارتقاء، ص32

4 - انظر: ج.ب. بيوري، فكرة التقدم، ترجمة: أحمد حمدي محمود، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط:1، 1982)، ص33

اكتسب التقدم خصوصيته التفاؤلية مع عصر التنوير الأوروبي؛ إذ أصبح التقدّم يشير لا إلى الحركة المتواصلة إلى الأمام باتجاه المستقبل فحسب، بل إلى عملية التحسّن والنضج والاكتمال مع مرور الزمن. وقد كانت هذه النظرة التفاؤلية تجاه حركة الزمن وهو يتقدّم إلى الأمام باتجاه المستقبل قاسماً مشتركاً بين مفكري عصر التنوير ماعدا استثناءات قليلة يأتي جان جاك روسو (1712-1778)[1] في مقدمتها. وقد عبرّ الشاعر الإنجليزي جون ملتون (1608-1674) عن هذه القراءة التفاؤلية تجاه مستقبل البشرية حين «عبّر عن أسفه عن كون البشرية بانصياعها لأوامر التقاليد بقيت بمحض إرادتها في مرحلة الطفولة مثلها في ذلك مثل التلميذ الذي لا يجرؤ على التقدم خطوة دون تعليمات من معلمه. ثم عبّر ملتون عن أمله في أن تبلغ البشرية أخيراً بفضل الممارسة الحرة للعقل سنّ الرشد»[2]. كما عبرّ تيرقو (اقتصادي فرنسي عاش بين 1727-1781) عن فكرة تقدّم الجنس البشري نحو الأفضل فالأفضل، وذلك حين كتب في العام 1750 مقالته «لوحة

1 - لا يختلف روسو مع مفكري عصر التنوير حول حقيقة التقدم الحاصل، فهو يقر بأن الإنسان خطا خطوات كبيرة في طريق التقدم وابتعاده عن حالته الأصلية (الإنسان المتوحش)، وهو يرجع ذلك إلى ملكة خاصة بالإنسان يسميها «ملكة قابلية الكمال أو التكامل»، إلا أنه يفترق عنهم في تقييمه لهذا التقدم وعواقبه والمنافع الحقيقية المترتبة عليه بالنسبة إلى «سعادة النوع الإنساني». وفي هذه المسألة تحديداً تتكشف معارضة روسو الأخلاقية لأيديولوجيا التقدم التي تبناها التنويريون في زمنه، فهو يرى أن التقدم -بالرغم من منجزاته- ولّد شروراً خطيرة باتت تهدد وجود النوع الإنساني بأكمله. كان روسو يرى أن كل الخطوات التي خطاه الإنسان على طريق التقدم لم تكن سوى خطوات نحو هرم النوع الإنساني. انظر: جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ترجمة: بولس غانم (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط:1، 2009)، ص ص113، 127، 172، 202.

2 - تزفتان تودوروف، روح الأنوار، ترجمة: حافظ قويعة، (تونس: دار محمد علي للنشر، ط:1، 2007)، ص23

فلسفية عن خطوات التقدم المتتالية للفكر البشري». وذهب إلى القول بأن الفكر البشري آخذ في الاستنارة، وأن البشرية برمتها «هي الآن تمشي قُدُماً، وإن بخطى بطيئة، في اتجاه وضع أفضل فأفضل»[1]. وفي السياق ذاته، راهن كوندورسيه (1743 - 1794) على هذه التفاؤلية في كتابه «مجمل للوحة عن تقدّم الفكر البشري»، وكتب وهو في مخبأه قبل أن يموت في سجنه: «كل شيء يؤكّد أننا على أبواب عصر ثورات كبرى للجنس البشري (...) إن واقع الأنوار يضمن لنا أن عصرنا سيكون أسعد، لكن شريطة أن نُحسن استعمال كل قوانا»[2]. وقد كانت الثورة الفرنسية في العام 1789 واحدة من هذه الثورات الكبرى التي طرقت أبواب ذلك العصر بقوة معلنة أن مستقبل الجنس البشري برمته سيكون أسعد كما يقول كوندورسيه وهو الذي أسهم فيها ودفع حياته ثمناً لانحرافاتها.

واتصالاً بهذه القراءة التفاؤلية للزمن، كتب إيمانويل كانط (1724-1804) وهو يتأمّل هذه الثورة الفرنسية: «بما إن الجنس البشري هو دائماً في تقدّم من حيث الحضارة، فإن لي الحق أن أسلم بأنه يتقدّم أيضاً فيما يتعلق بالغاية الأخلاقية من وجوده. إنني هنا لأبني موقفي على حاجة كامنة في نفسي، أن أكون مؤثّراً في الأجيال اللاحقة حتى تكون أفضل»[3]. وقبل الثورة الفرنسية أي في العام 1784 سأل كانط، في مقالته المشهورة «ما الأنوار؟»، عما إذا كنا «نعيش حالياً في عصر مستنير»، أجاب بالنفي، لكنه كان واثقاً من

---

1 - المرجع السابق، ص24

2 - نقلنا الاقتباس عن: علي أومليل، في معنى التنوير، ضمن كتاب: حسن حنفي وآخرون، حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 2005)، ص136

3 - المرجع السابق، ص138-137

حقيقة أننا «نعيش في عصر يسير نحو الأنوار»[1] لا محالة. وقد انعكست هذه الروح التفاؤلية القائلة بأن المستقبل سيكون أفضل، وأن البشرية تسير نحو كمالها المنشود، انعكست على قراءة كانط للتاريخ العام للجنس البشري برمته. فقد كان يأمل أن يتمكن التاريخ من الكشف «عن وجود نظام واطراد» في مسيرة «الإرادة الإنسانية» التي تسير على «هيئة تطور مستمر دائماً»[2]. وهذا يعني أن ثمة غائية وخطة خفيّة تحكم مسار التاريخ العام للجنس البشري بل مسار التاريخ الطبيعي لكل الكائنات. وعلى هذا فإن كل الكائنات تسير نحو غايتها، وأن «الاستعدادات الطبيعية لكائن ما قد هُيئت على نحو من شأنه أن تتحقق كاملة ذات يوم وفقاً للغرض المنشود»[3]. وبما إن الإنسان واحد من هذه الكائنات، وبما إنه الكائن العاقل الوحيد بينها، فلا بد أن يكون الاستخدام الأكمل للعقل هو هذه الغاية. وهي غاية سوف تتحقق كاملة في النوع»[4] البشري بفضل تلك الاستعدادات الطبيعية التي هيئت لتقود القدرات البشرية نحو التطور والاكتمال.

بيد أن هيجل (1770-1831) كان هو الذي وضع الصياغة الفلسفية المكتملة لهذه القراءة التفاؤلية للزمن وهو يتقدّم إلى الأمام. وهي قراءة تفاؤلية مثالية لتاريخ الروح أو العقل في التاريخ. وهي ذات القراءة التفاؤلية التي ستكون على موعد آخر مع كارل ماركس (1818-1883)

---

1 - امانويل كانط، ما الأنوار؟، ضمن كتاب: ثلاثة نصوص لكانط، ترجمة: محمود بن جماعة، (تونس: دار محمد علي للنشر، ط:1، 2005)، ص92

2 - امانويل كانط، نظرة في التاريخ العام بالمعني العالمي، ضمن كتاب: عبد الرحمن بدوي، النقد التاريخي، (الكويت: وكالة المطبوعات، ط:4، 1981)، ص281

3 - المرجع السابق، ص283

4 - المرجع السابق، ص283

والماركسية لتكتسب طابعها المادي، حيث ينتظم مسار التاريخ البشري في تقدم متناقض لكنه متصاعد من العبودية إلى الإقطاعية إلى الرأسمالية إلى الاشتراكية إلى الشيوعية.

التاريخ الكلي للعالم، بالنسبة إلى هيجل، هو مسرح الروح و«مجال تحققها»[1]. وهو تاريخ ينتظم وفق خطة محددة وفي مسار يتكشّف مع «تطور الوعي بالحرية»، ويبدأ باحتجاب الروح في الطبيعة، ثم تتقدّم الروح في سيرها باتجاه الوعي بحريتها إلى أن تكتمل في المرحلة الثالثة في صورة الوعي الكلي والمطلق بالحرية، أي بارتفاع الروح «إلى صورتها الكلية الخالصة»[2]. إلا أن هذا المسار الزمني للتاريخ الكلي للعالم لا يتحقق فعلياً إلا في مكان أو منطقة ما، وهو يتجسّد فعلياً في «سلسلة من الصور الخارجية، تتكشف كل منها بوصفها شعباً موجوداً بالفعل»[3]. وعلى هذا الأساس يذهب هيجل إلى عرض المسار الزمني/ الجغرافي للتاريخ الكلي للعقل/ للروح وهو يتجه، تماماً كما في حركة الشمس، من الشرق (آسيا) إلى الغرب (أوروبا). وبحسب هيجل فإن «ضوء الروح» أشرق في آسيا، وهي بهذا تمثل بداية التاريخي الكلي، إلا أن أوروبا هي غايته. ويقول هيجل في هذا: «إن تاريخ العالم يتجه من الشرق إلى الغرب، لأن أوروبا هي نهاية التاريخ على نحو مطلق، كما أن آسيا هي بدايته»[4]. لقد أشرقت «شمس الوعي بالحرية» في آسيا، إلا أنه بقي وعياً ناقصاً ومحدوداً؛ لأن الشرق لم يعرف إلا فرداً واحداً حراً وهو

---

1 - هيجل، العقل في التاريخ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، (بيروت: دار التنوير، ط:3، 2007)، ص127، انظر: ص108

2 - المرجع السابق، ص129

3 - المرجع السابق، ص157

4 - المرجع السابق، ص188

الحاكم المستبد ذو السلطات المطلقة. إلا أن اليونان والرومان عرفوا أن البعض أحرار، فيما توصّل العالم الجرماني إلى معرفة أن الكل أحرار. فإذا كانت المرحلة الشرقية (الاستبدادية) هي «طفولة التاريخ»، فإن المرحلة اليونانية/ الرومانية (الحكم الديمقراطي الأرستقراطي) هي مرحلة «رجولة التاريخ»، فيما تمثّل المرحلة الجرمانية «شيخوخة التاريخ» ونهايته أي اكتماله ونضجه وبلوغ الحرية مرحلة اكتمالها المطلق. وهذه هي «الغاية التي يتجه مسار التاريخ إلى إنجازها»[1].

وبمعزل عن الطابع الإطلاقي والمثالي وحتى الاستعلائي إلى درجة العنصرية (هي لدى هيجل عنصرية تجاه الآسيويين والأفريقيين وسكان أمريكا الأصليين) في هذا المسار المخطط الذي يعرضه هيجل للتاريخ الكلي للعالم، فإن بداية الوعي بالحاجة إلى التنوير عربياً إنما ابتدأت بسؤال الحرية، وإبان اتصال العرب (الذي يمثلون عند هيجل طفولة التاريخ) بالغرب (شيخوخة التاريخ). وهو الاتصال الذي افتتحته، في العصر الحديث، الحملة الفرنسية على مصر (1798)، والبعثات الدراسية إلى أوفدها محمد علي إلى إيطاليا في العام 1813 لدراسة سبك الحروف وفن الطباعة، وإلى فرنسا في العام 1818 لدراسة الفنون الحربية والبحرية، إلا أن البعثة الأهم إنما كانت بعثة العام 1826 إلى فرنسا. وهي البعثة التي ضمّت، إضافة إلى طلابها، أزهرياً انتدب ليكون إمام البعثة والمرشد الديني لطلابها، ولم يكن هذا الأزهري سوى رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873)، رائد التنوير العربي الحديث.

---

1 - المرجع السابق، ص195

- 2 -

بداية الطريق، طريق التنوير عند الطهطاوي، تبدأ بالاتصال بالثقافة الفرنسية، كما أنها تنتهي بها من خلال الدعوة إلى السير على منوالها بما إنها تصدّرت، عنده، مقام النموذج. وفكرة فرنسا/ النموذج، عاصمة النور والعقل والحضارة والتي تمثّل ذروة التقدم البشري ونهاية التاريخ بالمعنى الهيجلي، هذه الفكرة كانت واحدة من الأفكار التي أريد لطلاب البعثة الدراسية المصرية، والطهطاوي كان واحداً منهم، أن يستبطنوها وهم يقبلون على التزوّد من فرنسا بـ«نور العقل» وهو في أوج اكتماله. وقد كان والي مصر محمد علي نفسه (1769-1849) يستبطن هذه الفكرة حين خاطب طلاب البعث بهذا «الفرامان» الذي يحثّهم فيه على الاجتهاد واغتنام فرصة وجودهم في باريس، مدينة العلوم والفنون: «أنتم في مدينة مثل مدينة «باريس» التي هي منبع العلوم والفنون (...) فإن أردتم أن تكتسبوا رضاءنا فكل واحد منكم لا يفوّت دقيقة واحدة من غير تحصيل العلوم والفنون»[1].

---

1 - رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، (بيروت: دار ابن زيدون، ط:1، د.ت)، ص218

وهي الفكرة ذاتها التي كان المهندس الفرنسي جومار، أحد علماء الحملة الفرنسية على مصر والمشرف على البعثة المصرية في فرنسا، يؤكّدها حين كان يخاطب طلاب هذه البعثة بلهجة هيجلية لا تنقصها الحماسة الاستعلائية التي وسمت الخطاب الاستشراقي بالمعنى الذي استقرّ عليه مع إدوارد سعيد، يقول: «إنكم منتدبون لتجديد وطنكم، الذي سيكون سبباً في تمدين الشرق بأسره (...) ومصركم تضاهي في ذلك فرنسا في أوائل هذا القرن (...) أمامكم مناهل العرفان، فاغترفوا منها بكلتا يديكم، وهذا قبسه المضيء بأنواره أمام أعينكم، اقتبسوا من فرنسا نور العقل الذي رفع أوروبا على أجزاء الدنيا»[1].

لقد حددت هذه العبارة الغاية، ورسمت المهمة التي تنتظر هذه البعثة، وهي المهمة التي سيضطلع بها الطهطاوي وأجيال تلو أجيال جاءت من بعده استبطنت كلها الحاجة إلى التنوير والنهضة والتجديد والتمدين والانتظام في مسار العصر الحديث من بوابة النموذج الغربي. مهمة الطهطاوي، إذن، تحدّدت وهو طالب يتزوّد بـ«نور العقل» في التالي: بناء مجتمع مصري (عربي) متمدّن مستنير على غرار النموذج الفرنسي والغربي بشكل عام. والحقيقة أن هذا المطلب كان هو الأمل الذي ظلّت أنظار الجيل الأول من التنويريين العرب مصوبة باتجاهه وتتطلع إليه، كما كان هذا الجيل واثقاً من قدرته على بلوغ هذا الهدف، وموقناً بأنه حلم إلا أنه سوف يتحقق في المستقبل لا محالة مهما طال به الزمن. واللافت حقاً أن هذا الجيل كان على وعي بأنه في بداية الطريق، وقد سلّم بحقيقة أن الغرب سبقنا بقرون (جومار يشير

---

1 – محمد عمارة، رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، (القاهرة: دار الشروق، ط:3، 2007)، ص59.

إلى أنها كانت عقوداً)، وبلغ الذروة في نهاية الطريق. إلا أن هذا الجيل كان، كذلك، على ثقة من أنه قادر على تجاوز هذه الفجوة الكبيرة ولحاقه بركب الغرب المتحضر، وذلك من خلال الاقتداء بهذا الغرب نفسه. وقد كان مجهود نهضوي كبطرس البستاني (1819-1883) منصباً، كما يكتب ألبرت حوراني، «على نشر الفكرة القائلة بأن الشرق الأدنى لا ينهض إلا بالاطلاع على فكر أوروبا الحديثة واكتشافاتها»[1]. إلا أن نهوض الشرق يتطلب «تغيير عقول الناطقين بالضاد». وهذه مهمة صعبة إلا أنها ليست مستحيلة، بل إن «ما مكث فيه الإفرنج السنين العديدة والمدد المديدة يمكن للعرب أن يكسبوه في أقرب زمان مع غاية الإتقان والإحكام»[2].

ولم يكن جمال الدين الأفغاني (1838-1897)، وبالرغم من موقفه النقدي تجاه الغرب الاستعماري، بأقل ثقة من البستاني. فقد كان يستبطن هذا اليقين بقرب نهوض الشرق (المجتمع المحمدي) في مناظرته المشهورة مع إرنست رينان حول الإسلام والعلم في العام 1883. وعلى الرغم من وعي الأفغاني بأن الغرب سبق المجتمعات الإسلامية نحو «الحضارة المتقدمة»، إلا أنه كان على ثقة بـ«الأمل في أن يصل المجتمع المحمدي ذات يوم إلى أن يحطم قيوده ويتقدّم بتصميم على طريق الحضارة على غرار المجتمع الغربي»، وأنه لا يستطيع «التسليم بأن هذا الأمل بعيد المنال بالنسبة للإسلام»[3].

---

1 - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939، ترجمة: كريم عزقول، (بيروت: دار النهار للنشر، د.ت)، ص127

2 - المرجع السابق، ص128

3 - جمال الدين الأفغاني، ردّ جمال الدين الأفغاني على رينان، في كتاب: الإسلام والعلم: مناظرة رينان والأفغاني، ترجمة: مجدي عبد الحافظ، (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ط:1، 2005)، ص56

والفكرة التي يعبّر عنها البستاني قومياً، فيما يعبّر عنها الأفغاني إسلامياً، هي ذاتها التي يعبّر عنها أحمد لطفي السيد (1872-1963) ليبرالياً. فقد كان هذا الأخير يدرك أن ثمة فجوة تاريخية بين مصر والغرب، إلا أنه كان واثقاً من أن تجاوز هذه الفجوة أمر ممكن، وأن ما ينقص هذه الأمة هو ذاته «ما كان ينقص كل أمة من الأمم العظمى في أوائل أدوار انتقالها»[1]. بل إن إنجاز هذا الارتقاء عبر تجاوز تلك الفجوة التاريخية لا يتطلب قروناً، فهذا «الارتقاء لا يكون إلا بالتعليم والتربية (...) فما هو إلا جيل واحد - لا يعدّ لحظة في حياة الأمة - حتى يتبدّل الوطن بساكنيه متحلّي الروابط، رجالاً قادرين بعقولهم وأخلاقهم وقوتهم على إعلاء شأنه والتشبث بالسعادة»[2].

وقد كان للطهطاوي فضل السبق على كل هؤلاء، فهو الذي شرع في الخطوات الأولى من «أدوار الانتقال» على هذا الطريق الصاعد قُدُماً باتجاه الارتقاء والتقدم نحو الأفضل. ويفتتح الطهطاوي كتابه الأشهر «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» بالتعبير عن إيمانه الجازم بفكرة التقدم/ الارتقاء، وأن البشرية تسير إلى الأمام دائماً، حيث «كلما تقادم الزمن في الصعود رأيت تأخر الناس في الصنائع البشرية والعلوم المدنية، وكلما نزلت ونظرت إلى الزمن في الهبوط رأيت في الغالب ترقيهم وتقدّمهم في ذلك»[3]. وهو يذهب إلى أبعد من هذا حين يقرر بأن هذا «الترقي والتقدم» هو المعيار الذي سوف تنقسم البشرية، على أساسه، إلى أطوار ومراتب. وهي مراتب تبدأ بمرتبة

---

1 - أحمد لطفي السيد، مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع، ضمن كتاب: تراث أحمد لطفي السيد، (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ط:1، 2008)، ص366

2 - أحمد لطفي السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، ضمن كتاب: تراث أحمد لطفي السيد، (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ط:1، 2008)، ص538

3 - تخليص الإبريز في تلخيص باريز، ص12

«الحالة الأصلية» التي كانت من نصيب «الهمل المتوحشين»، وتنتهي بالمرتبة الثالثة حيث أهل «التحضر والتمدّن»، وتأتي «البلاد الإفرنجية» على رأس هذه المرتبة حيث إنها «قد بلغت أقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية وما وراء الطبيعة»[1].

يضع الطهطاوي مصر وسائر بلاد العرب (الشام واليمن والمغرب) في المرتبة الثالثة، إلا أنه يعرف جيداً أن «البلاد الإفرنجية» تمثّل النموذج في هذه المرتبة، وأن على مصر، إذا أرادت أن تبلغ الغاية المنشودة، أن تسير على منوال هذا النموذج. وهو يقرر أن «مصر أخذت الآن في أسباب التمدن والتعلم على منوال أوروبا»[2]. بل إنه لا يجد أي حرج في «الأخذ بأسباب التمدن والتعلم على منوال أوروبا» بحكم معرفته أن هذه الأخيرة قد بلغت الغاية ونهاية الطريق في «التمدن والتعلم»، وأن بلاده (مصر والعالم العربي) مازالت في بداية الطريق. وهذا هو المعنى الذي فهمه كوسين دي برسوال، المدرس الفرنسي، من الغاية من وراء كتاب الطهطاوي «تخليص الإبريز»، فقد فهم هذا المدرس الفرنسي، بعد اطلاعه على كتاب الطهطاوي بطلب منه، أن هذا الكتاب ينهض على الحاجة إلى «الأخذ بأسباب التمدن على منوال أوروبا»؛ ولهذا فهو كتاب يستحق المدح لما فيه من «نفع عظيم لأهالي بلد المؤلف، فإنه أهدى لهم نبذات صحيحة من فنون فرنسا وعوائدها وأخلاق أهلها وسياسة دولتها، ولما رأى أن وطنه أدنى من بلاد أوروبا في العلوم البشرية والفنون النافعة أظهر التأسف على ذلك، وأراد أن يوقظ بكتابه أهل الإسلام، ويدخل عندهم الرغبة في المعارف المفيدة، ويولد عندهم محبة تعلم التمدن الإفرنجي

---

1 - المرجع السابق، ص13

2 - المرجع السابق، ص314

والترقي في صنايع المعاش. وما تكلم عليه من المباني السلطانية والتعليمات وغيرها أراد أن يذكر به لأهالي بلده أنه ينبغي لهم تقليد ذلك»[1].

كان الطهطاوي يعي أن العصر كان عصراً أوروبياً بامتياز ودون منازع، وأننا لكي ندخل هذا العصر ونكون «عصريين» فإن علينا أن نسير على منوال أوروبا ونبني مجتمعاً متمدناً على غرار النموذج الإوروبي. إلا أن بناء هذا المجتمع يتطلب التعلم من هذا الأخير والنهل من معارفه وعلومه وسياسته (ديمقراطيته)؛ فلا يكفي أن نأخذ من أوروبا معارفها وعلومها؛ لأنه ما كان يتأتى لأوروبا أن تبدع هذا العلوم لولا ما تحقق لها من العدل والإنصاف والحرية، بل إن تمدن أوروبا هو نتاج إيمان «عقول» الأوروبيين بأن «العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد»، وبالعدل والإنصاف «انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم فلا تسمع فيهم من يشكو ظلماً أبداً، والعدل أساس العمران»[2].

لقد أسّس الطهطاوي التمدن على «مقولة الحرية»، وكان، بذلك، أول من تنبّه إلى حاجة بلاده إلى تمدن يتأسس على الحرية؛ ولهذا عمد، كما سنوضح لاحقاً، إلى تفصيل القول في «تدبير الدولة الفرنسية» وترجمة ميثاقها الدستوري (الشَّرطة) وتفسيره من أجل أن «يكون تدبيرهم العجيب عبرة لمن اعتبر»[3]. والبلدان العربية هي المعنية بأخذ هذه العبرة من أجل بلوغ ذلك الحلم ودخول التاريخ والانتظام في مجرى العصر الحديث.

1 - المرجع السابق، ص225

2 - المرجع السابق، ص100

3 - المرجع السابق، ص97

- 3 -

لا يتأتى بلوغ هذا الحلم بالطفرة؛ لأن الطفرة، كما فهم هذا الجيل، محال، فلابد من التدرّج أو الترقّي صعوداً إلى هذه الغاية. والترقي الذي يتحدث عنه الطهطاوي هو مقولة عامة ومؤسّسة لفكر التنويريين العرب كافة. فقد فهمت هذه الأجيال أن بناء مجتمع عربي/ إسلامي متمدن مهمة ممكنة وقابلة للتحقق في المستقبل، وذلك على الرغم من كل المعوّقات والفجوة التاريخية التي تذكّرنا بأننا بدأنا المشوار متأخرين، وأننا مازلنا في بداية الطريق. هذا ما فهمه الطهطاوي ابتداءً، وهذا ما فهمه، من بعده، قاسم أمين (1863-1903) حين راهن على أن «تحرير المرأة» - وهو عنوان كتابه الذي صدر أول مرة في العام 1899 - يتطلب «تحويل النفوس إلى وجهة الكمال»[1]، وهذا أمر «لا يسهل تحقيقه» بشكل سريع، إلا أنه يبقى أمراً ممكناً في نهاية المطاف. كما أن ظهور «المرأة الجديدة» -وهو عنوان كتابه الذي صدر في العام 1900 - في المجتمع المصري أمر ممكن كذلك. وذلك بحكم أن طبيعة المرأة «قابلة للترقي كطبيعة الرجل»، وأن «غاية ما نسعى إليه هو أن تصل المرأة

1 - قاسم أمين، تحرير المرأة، (القاهرة: دار المعارف، 1970)، ص25

المصرية إلى هذا المقام الرفيع، وأن تخطو هذه الخطوة على سُلّم الكمال اللائق بصفتها»[1]، وأن هذه الغاية ستتحقق على أيدي «الناشئة الحديثة التي هي مستودع أمانينا في المستقبل»[2]، بل إن هذا هو ما يقضي به «المستقبل بحكم العقل والحق»[3].

وهذا اليقين الذي يتحدث به قاسم أمين بشأن حتمية ظهور «المرأة الجديدة» في المستقبل، مبني، في جوهره، على تلك الفكرة الهيجلية التي تقول بأن لتاريخ العالم خطة ومساراً ثابتاً. وهي فكرة كان قاسم أمين يستبطنها وهو يتحدث عن «سير الإنسانية» الذي تحكمه «قوانين خاصة يجب مراعاة أحكامها في نمو الحياة واستكمال قواها سواء في الأفراد أو في الاجتماع»[4]. وعلى هذه الفكرة الهيجلية يؤسس قاسم أمين يقينه الذي لا يتزعزع بأن «الإنسانية سائرة في طريق كمالها، وليس علينا بعد ذلك إلا أن نُجدّ السير فيه ونأخذ نصيبنا منه»[5].

وقاسم أمين لا يعبّر، هنا، عن رأي شخصي خاص به، بل هو يعبّر عن فكرة عامة ومؤسّسة لفكر هذه الأجيال بحيث لا تكاد تخلو كتابة من كتابات هذه الأجيال من الإشارة إلى التقدم والترقي والارتقاء والتطور، وكأن البشرية -والعرب والشرقيون لم يكونوا استثناء في نظر هذه الأجيال-

1 - قاسم أمين، المرأة الجديدة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993)، ص6. وقد صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب في العام 1900.

2 - المرجع السابق، ص7

3 - المرجع السابق، ص97

4 - المرجع السابق، ص97

5 - المرجع السابق، ص98

تسير في خط مستقيم وصاعد باتجاه الغاية المنشودة. والوصول إلى هذه الغاية، بالنسبة لهذه الأجيال، مسألة حتمية. ويعبّر أحمد لطفي السيد عن هذه الحتمية حين يذهب إلى القول بأن «التطور طبيعي لا نستطيع أن نقف في طريقه فهو سيحصل بالفعل»[1]. والسبب أن الزمان يسير في خط صاعد إلى الأمام حيث «قديمنا يفنى في حاضرنا، وحاضرنا يفنى في مستقبلنا كما هي سنة التطور في الوجود»[2].

و«سنة التطور في الوجود» التي يشير إليها أحمد لطفي السيد هي ذاتها مسألة «التدرّج» في أطوار أو «أدوار الوجود الإنساني» الذي يتحدث عنها الشيخ محمد عبده (1849-1905) في مقالته عن «الحياة السياسية» المنشورة في صحيفة «الوقائع المصرية» في العام 1881. فبحسب الشيخ محمد عبده فإن «للوجود الإنساني في هذه الحياة الدنيا ثلاثة أدوار متوالية، يأخذ بعضها بأطراف بعض: الأول: دور الفطرة، وهو الوجود الطبيعي. والثاني: دور الاجتماع، وهو الحالة المدنية. والثالث: دور السياسة (...)، [وفيها يصير] الإنسان المدني الكامل الحقوق والواجبات»[3]. وهو لا يشك في أننا بلغنا هذا الدور الأخير (دور السياسة) بحكم «ما تقرر لنا من الحقوق السياسية»، إلا أنه يستدرك على هذا بأننا «لا نزال في دور الطفولة من هذه الحياة (...) ونحن في أول الطريق»[4]، بل «في أول مرحلة من طريق الحرية» التي سنبلغها، لا محالة، ولكن بعد أن نصعد «سائر الدرج»، لأن «الغاية القصوى» لا تُدرك

---

1 - تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، ص565

2 - المرجع السابق، ص561

3 - أدونيس وخالدة سعيد (اختيار النصوص)، الإمام محمد عبده، (بيروت: دار العلم للملايين، ط:1، 1983)، ص116

4 - المرجع السابق، ص116

«ما لم تقطع سائر المراحل»[1].

الترقي، إذن، سيرورة ممكنة، لكن دونها عقبات، والجمود إحدى هذه العقبات، إلا أن هذا الجمود «علة تزول» بحكم أنه «عارض»، وكل عارض «يمكن زواله»[2]. وبزوال هذا العارض أو علة هذا الجمود سيتحقق التوافق بين «الدين والعلم»، بل «لن ينقضي العام حتى يتمّ ذلك الوعد، ويأخذ الدين بيد العلم، ويتعاونا معاً على تقويم العقل والوجدان»[3]. ويعيد الشيخ محمد عبده التأكيد على نبوءته حين يقول: «لا بد أن ينتهي أمر العلم إلى تآخي العلم والدين على سنة القرآن والذكر الحكيم»[4].

يقف الشيخ محمد عبده بهذا اليقين بحتمية زوال الجمود على طرفي نقيض مع الأفكار التي تهجس بحديث النهايات حتى لو كانت على طريقة الخلاص الديني. فهو يشنّ هجومه على أولئك «الجامدين الخامدين» الذين يعتقدون بأن «الزمان قد أقبل على آخره، وإن الساعة أوشكت أن تقوم، وإن ما وقع فيه الناس من الفساد، وما مني به الدين من الكساد، وما عرض له من العلل، وما نراه من الخلل، إنما هو من أعراض الشيخوخة والهرم، فلا فائدة في السعي، ولا ثمرة للعمل، فلا حركة إلا إلى العدم»[5]. وعلى النقيض من هرم الأمل هنا، ينحاز الشيخ محمد عبده إلى عنفوان الأمل، فالمستقبل مازال مشرعاً أمامنا. وهو ذاته المستقبل الذي علّقت عليه شخصية تنويرية

---

1 - المرجع السابق، ص121

2 - المرجع السابق، ص94

3 - المرجع السابق، ص97

4 - المرجع السابق، ص99

5 - المرجع السابق، ص96

أخرى من أبناء هذا الجيل، وهو فرح أنطون، الأمل الكبير في اقتراب ولادة «إنسانية جديدة» حيث «لا حلم ولا أمل أجمل من رفع الجنس البشري وإنهاض الشعوب»[1] كما قال من وراء قناع شيخ العلماء في روايته الأولى «الدين والعلم والمال - 1903».

والمفارقة أن الشيخ محمد عبده كتب كلامه السابق رداً على فرح أنطون، إلا أن هذا الأخير يستبطن، كما كان صاحب الرد، الأمل الكبير في المستقبل الذي سيشهد ولادة «إنسانية جديدة» مغايرة تتحقق فيها أحلام البشر بـ«حياة أفضل من حياتنا الآن، فإن الإنسانية الآن كلها متوترة متهيّجة (...) فنحن نريد بدل هذه الإنسانية المضطربة المتشنّجة إنسانية هادئة مطمئنة متمتعة بأمن وسلام بنعم الأرض والسماء. وهذا لا يتم مع النظام الحاضر والحالة الحاضرة»[2]، لكنه سيتم هناك في المستقبل الذي يتكشف أمام عيني الراهب الشيخ ميخائيل في رواية فرح أنطون الثانية «أورشليم الجديدة - 1904»، حين يرى هذا الراهب، في خطبته على الجبل، «الإنسانية الآتية الجديدة» حيث «الإنسان يسير في البر والبحر والهواء بسرعة الطير، ويحمل المصنوعات والمزروعات لأمم بعيدة. أرى البشر يتخاطبون من قارة لقارة كأنهم في غرفة واحدة (...) أرى العَمَلة (العمّال) الضعفاء الفقراء يصيرون قادة الممالك بالانتخاب العمومي وتقديس الإنسانية، أي اعتبار كل فرد من البشر مساوياً لأي فرد كان في الحقوق والواجبات العمومية لدى الهيئة الاجتماعية»[3].

والأمل الذي تبشّر به روايات فرح أنطون ويتراءى في مستقبل المساواة

---

1 - فرح أنطون، الدين والعلم والمال، (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2002)، ص70

2 - المرجع السابق، ص53

3 - أورشليم الجديدة، ص47

بين البشر في الحقوق والواجبات، هذا الأمل كان هو الرهان الأكبر لمعظم التنويريين الأوائل، وإن كان التفاوت بينهم قائماً على أساس أولويته ومدى الخطر الذي كان يمثّله نقيضه القائم آنذاك أي الاستبداد والديكتاتورية. لقد انشغل هذا الجيل بمقولة التقدم/ الترقي في سياق البحث المتصل عن علة تأخرنا كأمة وعن جواب مقنع عن هذا السؤال: «لماذا تقدّم الغرب وتأخرنا؟». وهو السؤال الذي صاغه شكيب إرسلان (1869 - 1946) في العام 1930 صياغة إسلامية ناجزة في كتابه ذائع الصيت «لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدّم غيرهم؟». وعلى خلاف ما فعله شكيب أرسلان حين تفنّن في تشقيق العلل وأسباب تأخر المسلمين وتفريعها إلى أسباب شتّى بدءاً من فقدان الحماسة والاستعداد للتضحية وانتهاء بالجهل والعلم الناقص وفساد الأخلاق والجبن والهلع واليأس والقنوط والجمود على القديم وجحود كل القديم وفقدان الثقة بالنفس[1]، على خلاف هذا التفريع والتشقيق فإن معظم الجيل الأول من التنويريين العرب كانوا قد اعتنوا بالبحث عما يكمن تسميته بـ«علة العلل» أو «السر الأكبر» وراء تقدم الغرب وتأخر الشرق. وقد خُيّل لكثير من أبناء هذا الجيل أنهم وجدوا هذه العلة الأحادية واهتدوا إلى هذا «السر العظيم»، فذهب بعضهم إلى المجاهرة بالقول بأن علة تقدمهم/ تأخرنا إنما تكمن في العلم والعلم الطبيعي تحديداً (شبلي الشميل)، أو في «تحرير المرأة» (قاسم أمين)، أو في التوفيق بين العلم أو المدنية والإسلام (الشيخ محمد عبده)، أو في التربية والتعليم (أحمد لطفي السيد وطه حسين)، أو في «طبائع الاستبداد» والاستعباد (عبد الرحمن الكواكبي)...إلخ

---

1 - انظر: شكيب أرسلان، لماذا تأخّر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟ (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د. ت)، الصفحات التالية: 75، 76، 77، 88، 141

- 4 -

على الرغم مما قد يظهر، اليوم، على أنه استسهال بلغ حد السذاجة، وذلك حين عمد كثير من أبناء هذا الجيل من الرواد إلى تشخيص سبب تأخرنا تشخيصاً أحادياً بإرجاعه إلى علة واحدة لا غير، كأن يذهب أحدهم إلى القول بأن علة تأخر الشرق هي افتقاره إلى العلم الطبيعي في صورة البيولوجيا التطورية كما هي لدى تشارلز دارون (شبلي الشميل)، أو إن الحجاب هو سبب تأخرنا ومانع من تقدمنا لكونه يحول بين المرأة وارتقائها، وبذلك يحول بين الأمة وتقدمها (قاسم أمين)، أو إن سبب تأخرنا يرجع إلى ضعف التعليم، وأن السبيل إلى النهضة واحدة لا ثانية لها وهي «بناء التعليم على أساس متين» (أحمد لطفي السيد وطه حسين). أقول بأنه على الرغم مما قد يظهر على أنه استسهال حكم هذا النوع من التشخيص الأحادي، إلا أن التشخيص الذي قدّمه عبد الرحمن الكواكبي (1855-1902) يبقى ذا وجاهة استثنائية. واللافت حقاً أن معظم أبناء هذا الجيل قد تنبهوا إلى هذا التشخيص بدرجات متفاوتة حتى أولئك الذي نادوا بتشخيص أحادي لعلة التأخر. فشبلي الشميل الذي راهن على قدرة العلوم الطبيعية على انتشال

الشرق من تأخره وانحطاطه، كان يعي أن تبني هذه العلوم الأخيرة كفيل بأن يهدم ليس فقط «العلوم السخافية»، بل ما انبنى عليها من «نظامات» اجتماعية وسياسية ثيوقراطية وأوتوقراطية «متقلقلة» كانت هي السبب في «كل ما نراه من الاضطراب في الاجتماع لفقد التوازن فيه. فالشرائع التي تسوس الاجتماع حتى اليوم والمبنية على تلك العلوم شرائع استبدادية لا تنطبق على نواميس الاجتماع الطبيعي الذي لا يصلح الاجتماع إلا بها»[1]. وعلى الرغم من اشتراكية شبلي الشميل، فإن هذا لم يمنعه من الرهان على حكومة «لا تكره الناس على الإيمان، ولا تخمد الأنفاس عن إبداء ما في الصدور، بل تدع كلاً وشأنه، وتتحاشى الضغط على العقول، ولا تعارض الأفكار المضادة فلا يمضي زمن حتى تشرق أنوار الحقيقة، ويهتدي الناس بنبراسها في ظلمات هذا الكون»[2]. وهذه حكومة بملامح ليبرالية بالدرجة الأولى.

وإذا انتقلنا إلى قاسم أمين سنجد أنه، كذلك، لم يكن غافلاً عن حقيقة الارتباط القائم بين مقولة «تحرير المرأة» ومقولة «الحرية السياسية»، فهو يرى أن أصل فساد الأخلاق الذي ينعكس في صورة ظلم المرأة وسلب حقوقها إنما يكمن في «توالي الحكومات الاستبدادية علينا»[3]، وأن هذا النوع من فساد الأخلاق إنما هو «من توابع الاستبداد السياسي الذي يُخضعنا ونخضع له»[4]. وهو استبداد مزمن وتمكّن من حرمان بلدان الشرق من «الترقي في المدنية»، وخضع له كل من المرأة والرجل في معظم بلدان الشرق من الصين

---

1 - فلسفة النشوء والارتقاء، ص50

2 - المرجع السابق، ص32

3 - تحرير المرأة، ص36

4 - المرأة الجديدة، ص23

إلى الهند وبلاد العرب والترك والعجم، فكل هؤلاء خاضعون إلى استبداد مزمن و«إلى سلطة حكومة لم تتغيّر عما كانت عليه من آلاف السنين»[1]. وهي سلطة مطلقة سمحت لأصحابها بأن يحكموا «كيف شاءوا بلا قيد ولا استشارة ولا مراقبة، وأداروا مصالح الرعية بدون أن يكون لها صوت فيها»[2]. ولا يقف أثر الاستبداد عند إفساد شخص الحاكم فقط، بل يتعدّاه إلى إفساد نفوس كل الأقوياء وفق تراتب مواقعهم، فالحاكم يتحكم في رعيته بقوته المطلقة، و«الرجل في قوته أخذ يحتقر المرأة في ضعفها»، وكذا يفعل شيخ البلد مع الأهالي، والعمدة مع الفلاحين وهكذا.

وقد سبق لكبير هذا الجيل، رفاعة الطهطاوي، أن تنبّه، قبل شبلي الشميّل وقاسم أمين، إلى أهمية مقولة الحرية والحقوق وما اتصل بها من شؤون «تدبير الدولة». وقاده هذا التنبه إلى الالتفات إلى «تدبير الدولة الفرنساوية» وتوزّع السلطات فيها، فعمد إلى ترجمة «الشّرطة» Charter أي الميثاق الدستوري الفرنسي لعام 1814، وشرح مواده، وعبّر عن إعجابه به لما فيه من العدل والإنصاف، وهذا على الرغم من إدراكها بأن «غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة نبيه»[3]. وأعجب الطهطاوي، على نحو أخص، بالمادة الأولى من هذا الميثاق وهي التي تنص على أن «سائر الفرنسيين مستوون قدام الشريعة»، واعتبر أن هذه المساواة أمام القانون لدليل على «وصول العدل عندهم إلى درجة عالية وتقدّمهم في الآداب الحاضرة»[4]. وتحدث، كذلك،

1 - المرجع السابق، ص14

2 - تحرير المرأة، ص37-36

3 - تخليص الإبريز في تلخيص باريز، ص100

4 - المرجع السابق، ص113

عن ثورة العام 1830 (أسماها «فتنة» جرياً على معهود كتابات الآداب السلطانية الإسلامية في تسمية الخروج على الحاكم)، كما تحدث عن التيارات السياسية المتنافسة في فرنسا آنذاك (مؤيدو المَلَكية ومؤيدو الحرية ويقصد بهم الجمهوريين). إلا أن ارتهان الطهطاوي لمديونيته تجاه «وليّ النعمة» الذي هو نفسه صاحب الدولة والوالي الذي منّ عليه بالابتعاث إلى باريس، قد منعه، فيما يبدو، من الذهاب بعيداً في جرأة المصارحة بموقفه في هذه المسألة.

لم يكن خير الدين التونسي (1820-1890) بمنأى عن هذا النوع من المديونيات التي قيّدت جرأة رفاعة الطهطاوي من قبله، بل كانت مديونيته تجاه الدولة (الحاكم) أعظم بحكم قربه من باي تونس والسطان عبد الحميد الثاني في الدولة العثمانية. وعلى خلاف الطهطاوي، فقد تولّى خير الدين التونسي الكثير من المناصب الرسمية الرفيعة في الدولتين حتى إنه عُيّن وزيراً أكبر (رئيس وزراء) في تونس (1873-1877)، وشغل منصل الصدر الأعظم في الدولة العثمانية (1878-1879). إلا أن هذه المديونية لم تمنعه من المجاهرة برأيه في أن علة انحطاط الممالك الإسلامية هي ذاتها العلة التي كانت مسؤولة عن انحطاط أوروبا في العصور الوسطى، أي الحكم الفردي المطلق الذي أطلق يد الاستبداد، دون احتساب، في «التصرّف المطلق في عبيد الله من غير تقّيد بقانون عقلي لمنافاته لشهواتهم، ولا شرعي لعدم وجوده في الديانة»[1]. لقد تأمّل خير الدين التونسي، كما يقول في كتابه الأهم «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»، تأملاً طويلاً «في أسباب تقدم الأمم

1 - خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق: المنصف الشنوفي، (تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، ط:2، 2000)، م:1، ص106

وتأخرها جيلاً فجيلاً»[1] في الشرق والغرب، وانتهى به تأمله الطويل إلى أن الممالك الأوروبية إنما بلغت «تلك الغايات في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسَّسة على العدل السياسي»[2]، وأنه لا سبب لـ«تقدم الإفرنج في المعارف» إلا وجود «التنظيمات المؤسسة على العدل والحرية»[3]. فكثرة «العرفان» مترتبة على قلة «الطغيان»، والعكس صحيح.

كانت أحوال أوروبا في العصور الوسطى، بالنسبة إلى خير الدين التونسي، هي ذاتها أحوال الممالك الإسلامية آنذاك (في النصف الثاني من القرن التاسع عشر). أما مستقبل هذه الممالك فكان يرتسم، أمام ناظريه، في صورة أحوال الممالك الأوروبية آنذاك كما لو كان حاضر أوروبا هو مستقبل الممالك الإسلامية، إلا أنه مستقبل مرهون بالمبادرة إلى تغيير نظام الحكم في هذه الممالك، والانتقال إلى بناء هذه «التنظيمات المؤسسة على العدل والحرية» على غرار النموذج الأوروبي، وبما يكفل تقييد يد الطغيان المطلق والاستبداد المزمن، فالتقدم لا يتيسّر «بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسس على دعامتي العدل والحرية، اللذين هما أصلان في شريعتنا»[4].

وبناء على هذا، لا يتحرج خير الدين التونسي في الدعوة إلى اقتباس هذه «التنظيمات المؤسسة على العدل والحرية» من الممالك الأوروبية، بل إنه يطوّر فهماً مبكراً يذهب إلى أن هذا الاقتباس ليس منافياً لقيم الإسلام،

---

1 - المرجع السابق، م:1، ص93

2 - المرجع السابق، م:1، ص105

3 - المرجع السابق، م:1، ص102

4 - المرجع السابق، م:1، ص103

بل هو عودة إلى هذه القيم الأصيلة في الإسلام، كما أن «كل متمسك بديانته وإن كان يرى غيره ضالاً في ديانته، فذلك لا يمنعه من الاقتداء به فيما يستحسن في نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية كما تفعله الأمم الإفرنجية»[5]. وهي الدعوة ذاتها التي ستجد تأصيلها الديني مع علي عبد الرازق (1888 – 1966) في كتابه «الإسلام وأصول الحكم 1925–». فبحسب هذا الأخير فإنه «لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلّوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم»[6]. وهي التنظيمات المؤسّسة على العدل والحرية وفق تعبير خير الدين التونسي.

إن هدم هذا «النظام العتيق» المؤسس على الإستبداد المطلق والمزمن كان هو الشغل الشاغل لتنويري آخر جاء بعد خير الدين التونسي وقبل علي عبد الرازق وهو عبد الرحمن الكواكبي. لقد انكب هذا الأخير، مثل معظم أبناء هذا الجيل أو «سراة القوم في مصر وسائر الشرق» كما يسميهم، على البحث في «أسباب الانحطاط» و«أصل الداء» في «المسألة الكبرى، أعني المسألة الاجتماعية في الشرق عموماً وفي المسلمين خصوصاً». وقد استقرّ فكره، بعد عناء البحث الذي دام ثلاثين عاماً، على «أن أصل هذا

---

5 – المرجع السابق، م:1، ص99

6 – علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت)، ص103

الداء هو الاستبداد السياسي ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية»[1]. وبناء على هذا الاستنتاج، سيذهب الكواكبي إلى إزاحة كل تلك العلل وأسباب الانحطاط التي شخّصها جيل الرواد من قبله وفي زمنه، وستتحول، في نظره، إلى مجرد عوارض أو «فرع لأصل» و«نتيجة لا وسيلة». وأما «الداء الدفين» الحقيقي فهو الاستبداد السياسي الذي صنع «الحكومة المطلقة العنان فعلاً أو حكماً التي تتصرّف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محقّقين»[2].

لقد تنبّه خير الدين التونسي إلى أهمية «الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة»[3] ولضمان سلامة تلك «التنظيمات المؤسسة على العدل والحرية»، إلا أن الكواكبي ذهب، في هذه المسألة، إلى ما هو أبعد، فجعل الرقابة والمحاسبة شرطاً ضرورياً لكل حكومة غير مستبدة، فالحكومة غير المستبدة تتعرّف بالمحاسبة والمراقبة؛ لأن أية حكومة «لا تخرج عن وصف الاستبداد ما لم تكن تحت المراقبة الشديدة والاحتساب الذي لا تسامح فيه»[4]. وبانعدام هذه المحاسبة والمراقبة فإن كل الحكومات تتساوى في السوء سواء كانت حكومة الفرد المطلق الذي تولّى الحكم بالغلبة أو بالوراثة، أو حكومة الفرد المقيّد المنتخب، أو حكومة الأفراد المنتخبين، أو الحكومة الدستورية؛ لأن كل هذه الحكومات تتساوى في قابليتها لأن تصير

---

1 - عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ضمن: الأعمال الكاملة للكواكبي، تحقيق: محمد جمال طحان، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:2، 2004)، ص430

2 - المرجع السابق، ص427

3 - أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، م:1، ص108

4 - طبائع الاستبداد، ص438

حكومات مستبدة، بما في ذلك الحكومة العادلة التي «تسارع إلى التلبّس بصفة الاستبداد» متى ما انعدمت المراقبة والمحاسبة بسبب «جهل الأمة» أو الاستقواء عليها بـ«الجنود المنظمة».

والكواكبي ابن وفيّ لفكر التنوير في عصره، ومقولة الترقي كانت، عنده، مقولة مركزية، فهو يقرّر إن «سبيل الإنسان هو إلى الترقي» لا محالة، إلا أن الاستبداد يمثّل العقبة الكبرى في وجه هذا الترقي و«يقلب السير من الترقي إلى الانحطاط». فالاستبداد، بهذا، هو حركة مضادة لحركة السير الطبيعي الصاعدة باتجاه المستقبل الأفضل، أو هي انحراف عن حركة السير الطبيعي. إلا أنه انحراف قابل للتصحيح، بل هو أمر ممكن وميسور و«رأس الحكمة فيه هو كسر قيود الاستبداد».

لقد أسّس الكواكبي، مثل بقية أبناء هذا الجيل، فكرة الأمل على مقولة الترقي. والترقي مقولة تتصل دائماً بالمستقبل بما هو المركز الجاذب لها. ولهذا كان الكواكبي شاخصاً ببصره باتجاه هذا المستقبل حمّال المفاجآت ومستودع البشارات دائماً. وكان، كأي تنويري آنذاك، يدرك أن الحاضر بائس وصعب، إلا أنه يدرك، كذلك، أن «تصوّر الصعوبة لا يستلزم القنوط، بل يثير همة الرجل الأشم»[1]. وقد أسّس، بهذه الهمة، كتابه على الأمل، فافتتحه بالأمل وختمه بالبشارة. أما الأمل فيتكشف من يقينه بأن القادم أفضل لا محالة، ولهذا صدّر كتابه بهذه العبارة المتفائلة: «هي كلمات حق وصيحة في وادٍ، إن ذهبت اليوم مع الريح، فقد تذهب غداً بالأوتاد». وهو ذات التفاؤل الذي حمله على القول بأنه لم يكن «إلا فاتح باب صغير من أسوار الاستبداد. عسى

---

1 - المرجع السابق، ص534

الزمان يوسّعه»[1]. وما الزمان الذي يراهن عليه إلا المستقبل الذي سيتولى أبناؤه استكمال بقية المهمة؛ ولهذا قدّم كتابه هدية لهم لأنهم «الناشئة العربية المباركة الأبية المعقودة آمال الأمة بيُمن نواصيهم»[2]. وهو يختتم كتابه بذات الأمل المعقود على المستقبل وما يحمله من بشارة أناركية أو يوتوبيا فوضوية تراهن، على نحو لا يخلو من مفارقة، على العلم، حيث إن «بواسق العلم وما بلغ إليه» تدلّ على قرب ذلك «اليوم الذي يقلّ فيه التفاوت في العلم وما يفيده من القوة. وعندئذٍ تتكافأ القوات بين البشر، فتنحلّ السلطة، ويرتفع التغالب، فيسود بين الناس العدل والتوادد، فيعيشون بشراً لا شعوباً، وشركات [تجمعات] لا دولاً»[3].

1 - المرجع السابق، ص432

2 - المرجع السابق، ص431

3 - طبائع الاستبداد، ص534

- 5 -

لم يكن طه حسين (1889 - 1973)، على خلاف الكواكبي، يستبطن وعياً حاداً بسؤال السلطة وخطورة «طبائع الاستبداد». ربما كانت أجواء الحياة السياسية في مصر في العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين قد حملت طه حسين والآخرين من أبناء جيله على الاعتقاد بأن عصر الاستبداد قد انتهى وولّى إلى غير رجعة. والحقيقة أن هذه الحقبة، في مصر، كانت غامرة بالأمل الكبير الذي أشاعه نيل مصر استقلالها والاعتراف بها كدولة ذات سيادة في 28 فبراير 1922، وما أعقبه من صدور دستور 1923 الذي ألغي في أكتوبر 1930 ليعود العمل به، مرة أخرى، في ديسمبر 1935، أي قبل عام من توقيع معاهدة 1936 البريطانية المصرية التي أنهت الوجود العسكري البريطاني في المدن المصرية، وأعطت مصر استقلالاً شكلياً على الأقل. تمّ كل هذا قبل سنتين أو ثلاث سنوات من صدور كتاب طه حسين «مستقبل الثقافة في مصر» في العام 1938. لقد كان دستور 1923، على بعض عيوبه، دستوراً ديمقراطياً متقدماً، وأسّس لنظام حكم ملكي نيابي (المادة 1)، وجعل الأمة هي مصدر جميع السلطات (المادة 23)، وضمن

للمصريين المساواة أمام القانون (المادة 3)، وكفل لهم الحرية الشخصية (المادة 4) وحرية الاعتقاد (المادة 12 و13)، وحرية الرأي (المادة 14) وحرية الصحافة (المادة 15) وحرية التعليم (المادة 17) وحق الاجتماع (المادة 20) وحق تكوين الجمعيات (المادة 21).

وقد تحدث طه حسين عن هذه الأجواء بفرحة غامرة، وذلك بعد أن رُدّت إلى مصر «الحرية بإحياء الدستور، وأعيدت إليها الكرامة بتحقيق الاستقلال»[1]. وقد شعر طه حسين، في ظل هذه الأجواء (عودة الدستور وتحقيق الاستقلال)، بأن مرحلة جديدة قد بدأت، و«بأن مصر تبدأ عهداً جديداً من حياتها»[2]، وبأن أبرز ما يوصف به هذا العهد «أن الحرية والاستقلال فيه ليسا غاية تقصد إليها الشعوب وتسعى إليها الأمم، وإنما هما وسيلة إلى أغراض أرقى منها وأبقى، وأشمل فائدة وأعم نفعاً»[3]. أما هذه الغاية الأرقى والأبقى والأنفع فتتمثّل في «الثقافة والعلم». بل إن طه حسين يذهب إلى أن التقصير في الثقافة والعلم هو الذي تسبب في ضياع الاستقلال وفقدان الحرية، ولولا أن مصر، كما يقول، «قصّرت طائعة أو كارهة في ذات الثقافة والعلم لما فقدت حريتها، ولما أضاعت استقلالها». وهذا قلب جذري للعلاقة بين الاستبداد والعلم/ الثقافة كما فهمها جيل التنويريين الأوائل، وتحديداً الطهطاوي والتونسي والكواكبي.

وقد ترتّب على هذا القلب الجذري للعلاقة أن الاستقلال والحرية لم يعودا هما الغاية النهائية ولا نهاية الطريق، بل إنهما سيتحولان، مع طه حسين،

1 – طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، (القاهرة: دار المعارف، ط:2، د.ت)، ص15

2 – المرجع السابق، ص11

3 – المرجع السابق، ص15

إلى «وسيلة إلى الكمال وسبب من أسباب الرقي» وبداية الطريق الذي سيقودنا صعوداً إلى «مستقبل الثقافة في مصر» والذي لن يكون، كما يجزم، «إلا امتداداً صالحاً راقياً ممتازاً لحاضرها المتواضع المتهالك الضعيف»[1]. ويقول في هذا: «وما أعرف أني أشفقت من شيء كما أشفق من الاستقلال بعد أن كسبناه، ومن الحرية بعد أن ظفرنا بها! أشفق منهما لأني أخشى أن يغرّانا عن أنفسنا، ويخيلا إلينا أننا قد وصلنا إلى آخر الطريق حين وصلنا إليهما، مع أننا لم نزد على أن ابتدأنا بهما الطريق»[2]. إلا أن كوننا في بداية الطريق لا يعني أن الطريق أمامنا طويلة، بل إن التقدم الحاصل في العالم قد وفّر لنا فرصة ثمينة لـ«نبلغ في عصر قصير ما أنفق الأوروبيون في سبيله عشرات السنين بل مئاتها»[3]. بل إن هذه السنين التي تعد بالعشرات والمئات والتي أنفقها الأوروبيون في سبيل نهضتهم هي ذاتها التي اختصرت أمامنا هذا الطريق، وقرّبت لنا تلك المسافة؛ لأن هذه السنوات قد شقّت الطريق الأول، ورسمت لنا النموذج المنشود، وليس ثمة من طريق يؤدي إلى هذا النموذج إلا طريق الأخذ الصريح بأسباب تقدم هذا النموذج أي «أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة»[4].

قد يؤخذ على طه حسين أنه بنى كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» على أفكار لم تكن تخلو من «ضرب من الاستسهال الذي لا يخلو من سذاجة

1 - المرجع السابق، ص18

2 - المرجع السابق، ص16

3 - المرجع السابق، ص35

4 - المرجع السابق، ص39

تاريخية»[1]. وهو استسهال يتكشّف منذ البداية حين يصادر على التحقيق المبكر والناجز للاستقلال والحرية وكأن مصر قد فرغت نهائياً من مهمة بناء دولة ديمقراطية مستقلة وذات سيادة حقيقية. ويتكشّف، كذلك، حين يذهب إلى حد المطالبة الصريحة بأن علينا أن «نصبح أوروبيين في كل شيء» وكأن هذا سينتشلنا من حاضرنا «المتواضع المتهالك الضعيف» بكل سهولة. وهذه، بالمناسبة، مطالبة ردّدها سلامة موسى من قبل، وهي تستعيد فكرة كان الخديوي إسماعيل (1830 - 1895) قد أطلقها يوم أخذته النشوة بافتتاح قناة السويس في العام 1869، فذهب إلى القول بأن مصر لم تعد جزءاً من أفريقيا، بل أصبحت تنتمي إلى العالم المتمدن، اصبحت أوروبية! هكذا بكل بساطة!

ومن المفارقات حقاً أن حقبة حكم أسرة محمد علي – منذ حكم محمد علي في العام 1805 حتى عزل الملك فاروق وطرده إثر قيام ثورة 23 يوليو 1952 – كانت هي ذاتها السياق التاريخي الذي احتضن إسهامات أجيال التنويريين العرب وأفكارهم الإصلاحية والنهضوية منذ الطهطاوي حتى طه حسين. ويمثّل طه حسين واحداً من أبرز التنويريين المتأخرين الذين استمروا على الرهان على النهضة والتقدم والترقي، وراحوا يرمون بأبصارهم باتجاه المستقبل الأجمل والأفضل والقادم لا محالة. بل يكاد طه حسين يكون أول تنويري حوّل المستقبل ليكون مقولة مركزية في الوعي العربي الحديث، فلأول مرة في تاريخ الثقافة العربية، كما يلاحظ جورج طرابيشي، يغدو المستقبل، مع طه حسين، «مفهوماً مؤسِّسا»[2]. لقد أسس طه حسين كتابه

---

1 – من النهضة إلى الردة، ص40، هامش رقم (1)

2 – المرجع السابق، ص39

على هذا المستقبل «مستقبل الثقافة في مصر»، وبنى على هذا المستقبل أمله الكبير والعظيم: النهضة. وهو الأمل الذي امتلأت به نفسه ونفوس أجيال متعاقبة من التنويريين من قبله، ومن بين هؤلاء أستاذه وأستاذ جيله أحمد لطفي السيد الذي راهن على هذا الأمل في المستقبل، وجزم بأننا «سائرون إلى الأمام»[1] لا محالة. وقد عبرّ طه حسين عن يقينه بهذا الأمل برومانسية ثرية ومباشرة، وذلك حين أرسل نفسه على سجيتها في الفقرات الأخيرة من كتابه، وراح، وهو في آخر العمر وقبل ثلاثة أشهر من وفاته (أي في يوليو 1973)، يستغرق في أمل يمتد بامتداد آفاق الألب من أمامه، ويقول: «أخلي بين نفسي وبين هذا الأمل الواسع الحلو أخلي بينها وبين هذا الحل الرائع الجميل، فأجد لذة قوية تخرجني من طوري أو تكاد، عميقة تتغلغل إلى أقصى ضميري أو تكاد. وإذا أنا فرح إلى أقصى غايات الفرح، مبتهج إلى أبعد حدود الابتهاج، سعيد إلى أرقى درجات السعادة، لأني أرى شجرة الثقافة المصرية باسقة، قد ثبتت أصولها في أرض مصر (...) هذا حلم رائع جميل تمضي فيه نفس هائمة تحب مصر وأهل مصر في هذا الأفق الغريب الجميل من آفاق الألب، ولكنه حلم يسير التحقيق قريب التعبير»[2]. لقد كان طه حسين، بهذا، تنويرياً وفياً لروح العصر الذي راهن على التنوير، وعلّق أمله الكبير على ذلك المستقبل الذي يقف هناك ينتظرنا بكل حنوّ ليهيئ لنا ما هو أفضل وأجمل وأكمل!

---

1 - تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، ص557

2 - مستقبل الثقافة في مصر، ص297-296. الفصل الأخير (رقم 60) من الكتاب كان بعنوان «حلم وأمل» وقد أملاه طه حسين في يوليو 1973 وهو في فرنسا.

- 3 -

موجة الأمل الثوري:

القفز إلى نهاية الطريق

- 1 -

هل كان في رهان النهضويين الأوائل على التنوير شيءٌ من الاستسهال بحجم المعضلة التي كانت تواجه هذه المجتمعات؟ الجواب كان جاهزاً بالإيجاب لدى الجيل اللاحق الذي سنصطلح على تسميته بـ«الجيل الثوري». بيد أن هذا لا ينبغي أن يحجب عنا مسألة أخرى، وهي أن هذا الرهان الذي اختاره هؤلاء التنويريون قد فرض عليهم نوعية المعالجة المقترحة للانتقال من حال التخلف أو التأخّر إلى حال النهضة أو التمدّن. والمسألة كانت، بالنسبة لهذه الأجيال، مسألة انتقال، وهو انتقال حتمي أو ضروري لأن «العالم يتقدم ولا يتأخّر» كما يقول شبلي الشميل. إلا أن هذا الانتقال لا يتم دفعة واحدة وبضربة خاطفة واحدة كأنها من ضربات القدر، بل هو انتقال تدريجي، وكأي انتقال تدريجي فإنه يأخذ وقتاً، ووقتاً طويلاً حتى يبلغ منتهاه. وهو تدريجي لأن هذا هو ما تقتضيه، كما تقول هذه الأجيال، سنن الوجود البشري، بل سنن الوجود الطبيعي.

لقد كانت مقولة التدرج مقولة مركزية في وعي التنويريين. وقد سميت في كثير من الأحيان باسم الترقي أو الارتقاء أو التقدم أو التطور، إلا أن

المدلول كان واحداً، وهو أن ثمة مساراً طبيعياً لتطور الوجود البشري، وأن المجتمعات البشرية التي اختارت السير في هذا المسار سوف تقطعه في طريق صعودها التدريجي باتجاه الغاية المنشودة التي تنتظرها في المستقبل. ولهذا عبّر كثير من التنويريين عن اعتقادهم بأن الطفرة مستحيلة، وهي مستحيلة في كل شيء؛ والسبب أن لكل وجود طبيعي قوانين ثابتة، وأن للتمدّن مساراً محدداً وأدواراً وأطواراً لا تكتمل إلا بالسير التدريجي في مجراها خطوة خطوة دون قفزات مفاجئة؛ لأن القفزات هي ضرب من الطفرة، و«الطفرة في كل شيء محال» كما قالوا.

وهذه فكرة استلهمها التنويريون العرب الأوائل من روح التنوير في الغرب. فقد راهن معظمهم على النموذج الغربي، وعلى ضرورة الأخذ به والاقتباس منه والسير على منواله. وهذا نموذج لم يبلغ غايته إلا بعد أن مرّ بأطوار تاريخية استغرقت سنوات متطاولة انتقل فيها من طور تأخره طوال العصور الوسطى إلى طور تمدّنه في العصر الحديث. وإذا كان هذا هو حال المجتمعات الأوروبية فإن حال المجتمعات العربية، كما فهمت هذه الأجيال، لا تختلف. وعلى هذا، فسيكون على هذه المجتمعات أن تمرّ بذات الأطوار التي مرّت بها المجتمعات الأوروبية وهي النموذج المحتذى؛ لأن هذا هو المسار الثابت للانتقال من طور التأخر إلى طور التمدّن.

وبقدر ما سمحت هذه الفكرة لبعض التنويريين المتأخرين بالذهاب بعيداً في تخيلاتهم إلى حد المطالبة بأن «نصبح أوروبيين في كل شيء»، فإنها طبعت نفوس هؤلاء بفضيلة الصبر وتحمّل الانتظار، وذلك لتكون هذه النفوس مهيأة لتقبل التغيّر الذي يحدث، ولكنه يحدث على سنوات مديدة قد تمتد لتصبح قروناً. لم يكن أبناء هذا الجيل على عجلة من أمرهم، ولم يكن

أيّ منهم متسرعاً لبلوغ غايته المنشودة بقفزة واحدة تأخذه، سريعاً، إلى نهاية الطريق. بل كان هؤلاء يستبطنون وعياً بحقيقة أن تمدّن هذه المجتمعات سوف يحدث في نهاية المطاف، لكنه يتطلب وقتاً حتى يحدث، ووقتاً طويلاً حتى ينضج ويكتمل، وفي هذا الوقت قد تتعاقب أجيال وأجيال. واللافت حقاً أن لدى هذا الجيل علاقة مسترخية مع الزمن، وهي علاقة مبنية على ثقة كبيرة، بل حسن نيّة في هذا الزمن. وهو ما سمح لهذا الجيل بالتعامل مع الزمن بطريقة هيجلية كما لو كان هذا الجيل مراقباً من الأعلى يتأمل، في علوّ، مسيرة المجتمعات البشرية وهي تتقدم إلى الأمام. وبهذه المراقبة المفارقة والمتعالية لمسيرة المجتمعات البشرية وللتاريخ العالمي وهو يتقدم، سوف يتصاغر الزمن نفسه أمام مرأى هذا المراقب الكلي، كما سوف تتحول، بناء على هذا، أعمار أجيال وأجيال لتكون مجرد لحظة في عمر التاريخ الكلي للأمة. وهذا ما قصده أحمد لطفي السيد حين ذهب إلى القول بأن ارتقاء الأمة «لا يكون إلا بالتعليم والتربية (...) فما هو إلا جيل واحد -لا يعدّ لحظة في حياة الأمة- حتى يتبدّل الوطن بساكنيه متحلّلي الروابط، رجالاً قادرين بعقولهم وأخلاقهم وقوتهم على إعلاء شأنه والتشبث بالسعادة»[1].
وهي ذات الفكرة التي كان شبلي الشميّل أكثر مباشرة في التعبير عنها حين كتب وهو يتأمل ارتقاء الأمة باتجاه ما أسماه بـ«الإنسان الكلي»: «إذا نظرت إلى الاجتماع في الدهور الطويلة فتقابل ما كان بما هو كائن لتعلم ما سيكون، والبعض القليل الذي حصل يدلّ دلالة كافية على الكل المنتظر. وما الأجيال في عمر الاجتماع بالشيء الكثير»[2].

1 - تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، ص538

2 - فلسفة النشوء والارتقاء، ص411

لقد كانت هذه العلاقة المسترخية مع الزمن موضع انتقاد متكرر من قبل الجيل اللاحق، الجيل الثوري الذي كان على عجلة من أمره، ومتسرعاً في بلوغ هدفه؛ ولهذا فهم هذا الجيل أن فضيلة الصبر والانتظار لم تكن سوى تباطؤ وتراخٍ وموقف منفعل وسلبي. وقد كتب ميشيل عفلق (1910- 1989) في العام 1935 مقالته الأولى تحت عنوان «عهد البطولة»، وانتقد فيها من أسماهم بالضعفاء و«النفعيين الذين ملأوا جيوبهم ثم قالوا: لا داعي للعجلة، كل شيء يتم بالتطور البطيء»[1]. وهي ذات الفكرة التي تشير إليها المادة السادسة من «المبادئ العامة» في «دستور حزب البعث العربي الاشتراكي» الذي أقرّ في المؤتمر التأسيسي الأول للحزب في دمشق في العام 1947، حيث تنصّ هذه المادة على أن حزب البعث العربي الاشتراكي حزب «انقلابي يؤمن بأن أهدافه الرئيسية في بعث القومية وبناء الاشتراكية لا يمكن أن تتم إلا عن طريق الانقلاب والنضال وأن الاعتماد على التطور البطيء والاكتفاء بالإصلاح الجزئي السطحي يهددان هذه الأهداف بالفشل والضياع». وكيلا يضيّع «التطور البطيء» هذه الأهداف فإن البديل ينبغي أن يكون ضرباً من التحول السريع والشامل الذي قد يوصف بالفجائية والقفز على المراحل وحرق الأدوار التاريخية وحتى العنف، لكن هذه هي أبرز ملامح «الانقلاب» أو «الثورة»[2] في عرف هذا الجيل الثوري؛ لأن

1 - ميشيل عفلق، في سبيل البعث، (بغداد: مكتب الثقافة والإعلام بحزب البعث العربي الاشتراكي، القيادة القومية، د.ت)، ج:1، ص15

2 - تجدر الإشارة إلى أن مصطلح «انقلاب» كان يعني «ثورة» في عرف هذا الجيل وربما ابتدأ هذا الترادف في الثلاثينات، ثم جرى تخصيص مصطلح «ثورة» للدلالة على التغيير الشامل الذي يقوم به الشعب لتحقيق أهدف عادلة ومشروعة، فيما اقتصر استخدام مصطلح «انقلاب» في دلالته على «الانقلاب العسكري».

الثورة تعتمد على العنف دائماً حيث لازمت «ظاهرة العنف جميع الثورات التاريخية»[1]، والثورة العربية لن تكون استثناءً. أضف إلى ذلك، أن هذا الجيل كان يستمدّ جزءاً من فهمه عن الثورة من تلك التجارب والتنظيرات الثورية والتحررية التي كانت تجتاح العالم الثالث آنذاك، ويأتي في مقدمة هذه التنظيرات تنظير فرانز فانون (1925 - 1961)، المفكر والطبيب النفسي المارتينيكي الذي انخرط في الثورة الجزائرية. فقد دافع فرانز فانون عن فهم خاص للعنف الثوري بالنظر إلى أنه يمثّل وسيلة الشعوب المستعمَرة لا إلى التحرر فحسب، بل حتى إلى التطهّر، وذلك لما يمتلكه العنف من «قوة تطهير، فهو يحرّر المحليّ من عقدة النقص، ومن يأسه وكسله، ويجعله شجاعاً وقادراً على استعادة احترامه لنفسه»[2]. وفضلًا عن هذا فإن هذا العنف الثوري قادر على التوحيد والتحرير وتصفية الاستعمار. ولقد قرأ هذا الجيل فرانز فانون (صدر كتاب فانون «معذبو الأرض» بالفرنسية في العام 1961، وتُرجم إلى العربية في العام 1966)، وعرف من خلاله أن «تصفية الاستعمار ظاهرة عنيفة دائماً»[3]؛ لأنها عملية إحلال مطلق وكامل، «إحلال نوع معينّ من البشر محل نوع آخر»، أو هي «عملية خلق حقيقية لبشر جدد»[4]. وهذا لا يتمّ إلا بالعنف وبالشدة تماماً كأية ولادة متعسرة لخلق جديد.

وقد فهم هذا الجيل، كذلك، وبإدراك عميق، كما يقول ناجي علوش

1 - نديم البيطار، الأيديولوجية الثورية، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط:2، 1982)، ص683

2- Frantz Fanon. The Wretched oF the Earth, Translated by Constance Farrington. (New York: Grove Press, 1963), p.94

3 - المرجع السابق، ص35

4 - المرجع السابق، ص36

(1935 – 2012)، أن الإصلاح التدريجي مستحيل، وأنه حتى لو تحقق فسيكون عديم الجدوى، أما الحل فيكمن في «تفجّر ثورة شاملة، ذلك أن «الأسلوب التصحيحي»، في النضال، يكون وسيلة التطور عندما تكون الأمور طبيعية، أما عندما تكون الأمور شاذة وغريبة، والتناقضات كثيرة ومعقدة، فطريقة «التصحيح» الوحيدة هي الثورة»[1]. فهذه الثورة هي الوسيلة المثلى لإنجاز التغيير الجذري والشامل والكفيل بنقلنا من عهد إلى عهد، ومن حال إلى حال. وقد فهم أنور السادات (1918 – 1981)، وهو يكتب «قصة الثورة كاملة» من منظوره الخاص، أن الثورة، ويقصد بها ثورة 23 يوليو 1952، كانت علامة فارقة على بداية عهد جديد اختلفت فيه المقاييس اختلافاً جذرياً عمّا كانت عليه في العهود القديمة حيث «إن المقاييس التي اعتادها الناس في العهود الماضية لم تعد تصلح لهذا العهد، ولم تعد متفقة مع السرعة التي دارت بها عجلة الزمن»[2]. ويتطلب دوران عجلة الزمن بهذه السرعة حدوث تحولات تكون سريعة على غرار هذا الزمن لتستطيع مجاراة سرعته. وقد كان جمال عبد الناصر (1918 – 1970) أكثر وضوحاً في التعبير عن موقفه إزاء «مقاييس العهود القديمة»، وذلك حين ذهب إلى أن «إرادة الثورة» قد حقّقت «مقاييس جديدة للعمل الوطني» والنضال الشعبي، وهي مقاييس تختلف جذرياً عن «المنطق التقليدي» القائم على «التفكير الإصلاحي»[3] الذي كان «يكتفي بترميم البناء القديم المتداعي،

1 – ناجي علوش، الثورة والجماهير، (بيروت: دار الطليعة، د.ت)، ص176

2 – أنور السادات، قصة الثورة كاملة، (القاهرة: دار الهلال، د.ت)، ص190

3 – الميثاق الوطني للجمهورية العربية المتحدة، 21 مايو 1962، (نسخة مطبوعة باسم التيار القومي العربي، د.ت)، ص6

وصلبه بالقوائم تسنده، وإعادة طلائه»[1]. أما الوعي الثوري الجديد فإنه، بحسب نديم البيطار (وُلد في العام 1925)، لم يكن ليقتنع بجدوى محاولات الإصلاح و«ترميم البناء القديم المتداعي» والمساومة مع هذا «الوجود العربي التقليدي»، بل كان يؤمن بأن الحل إنما يكمن في هدم هذا الوجود و«تدميره، وتحطيمه وبعثرته شذر مذر»[2]. وهذا فعل الثورة بما هي تغيير جذري وشامل للوجود.

كان هذا الجيل يتعامل مع الزمن كما لو أنه كان في سباق معه، وكأن الزمن كان على وشك أن يفلت من بين يديه ويتلاشى إذا لم يسارع إلى اللحاق به والقبض عليه، بل حتى التقدم عليه وسبقه وتعويض ما فات في الماضي. وهذا ما كان جمال عبد الناصر يقصده وهو يخاطب الجماهير بقوله: «إننا نريدكم أيضاً أن تعرفوا أن هناك سباقاً بيننا وبين الزمن، ويتعيّن علينا أن نسبق الزمن، لا وقت لدينا نضيعه، ولا فرصة أمامنا نبعثرها، يجب أن نبني، ونبني، ونبني. نبني لنعوّض الماضي، ونبني لنواجه الحاضر، ونبني لا لنلحق بالمستقبل فحسب، وإنما لكي نسبق هذا المستقبل»[3]. وفي هذا السباق مع الزمن تكتسب الثورة معناها في وعي هذا الجيل بما إنها «سباق مع الزمن»[4]، والأداة «الأسطورية» الوحيدة القادرة على تعويض التأخر والتخلف، وعلى تهيئة الأرضية المناسبة لقفزة تاريخية كبرى باتجاه المستقبل الذي يتحقق في الثورة وبالثورة ومن خلال الثورة. وعلى خلاف التنويريين الذين كانت

1 - المرجع السابق، ص23

2 - الأيديولوجية الثورية، ص835

3 - نقلنا هذه العبارة من: الثورة والجماهير، ص239

4 - الثورة والجماهير، ص262. وانظر كذلك: ص257

أبصارهم مشدودة باتجاه المستقبل الذي ينتظر طُلابه في الأمام وفي نهاية الطريق، فإن تعجّل الجيل الثوري للقفز إلى مستقبله جعله يحوّل رهانه ليس باتجاه الذهاب إلى هذا المستقبل واللحاق به أو سبقه فحسب، بل على تحقيقه هنا والآن، ومن خلال الثورة بما هي تحويل سريع وجذري وشامل لبنية الدولة والمجتمع معاً.

كان المستقبل، لدى التنويريين، فسحة ممتدة بامتداد الزمن الآتي، فإذا به يتحوّل إلى واقع ينبغي تحقيقه في الحاضر، وعيشه هنا والآن. وبحسب ميشيل عفلق، فإن العلاقة مع المستقبل، كما يفهمها «حزب البعث»، لا تنبني على أساس أن المستقبل «زمن حسابي يقدّر بالأشهر والسنين. [بل] إنه زمان نفسي نستطيع أن نحققه منذ الآن وأن نملكه فنملك به الخلود»[5]. وبتعبير آخر فإن المستقبل ليس «هو الزمان الذي سيأتي، بل المستوى النفسي والفكري الذي علينا أن نصل إليه في الوقت الحاضر». وإذا كان الحال كذلك فإن المستقبل لم يعد، بعد الآن، مجرد نقطة على خط الزمن الآتي وعلينا أن نصل إليها بعد سنوات، بل «قد يصل المرء إلى هذا المستقبل في ثانية واحدة، عندما يدرك الفرد ذاته المثالية ويعي ويصمم». وإذا كان المستقبل هو «حياة الأمة عندما يتحقق البعث»، فإن علينا أن «نحقق هذا المستقبل منذ الآن وأن نحياه بيننا». وعلى هذا فإن المطلوب ليس الذهاب إلى المستقبل، بل إن هذا المستقبل هو الذي «يأتي إلينا»، و«ينمو فينا ولا يعود شيئاً منفصلا وخارجاً عنا». يتحوّل المستقبل، بتعبير مباشر، إلى حاضر نعيشه هنا والآن. لم تعد المسألة، إذن، مسألة انتقال إلى هذا المستقبل، بل مسألة تحقيقه فوراً. ولم تكن الأداة الوحيدة القادرة على التحقيق الفوري لهذا المستقبل أو القفز إلى نهاية طريقه سوى الثورة.

---

5 – في سبيل البعث، ج:1، ص26

- 2 -

حتى لو كانت المسألة مسألة انتقال، فإن مواقف هذه الأجيال التنويرية والثورية من نوعية الانتقال مواقف تقع على طرفي نقيض. فقد اتسم موقف التنويريين بالسلبية تجاه الانتقال السريع أو التحولات الخاطفة والعنيفة والتي تأتي في شكل انقلاب أو ثورة. ولهذا فقد استقرّ في فهمهم -وهذا على خلاف جيل الثورة- أن الانتقال إلى المستقبل الأفضل سيتحقق دون عنف، وإنما بالحكمة والهدوء وبالتدريج وبواسطة أداة التنوير المثلى: الثقافة والتربية والتعليم. وقد أسس عبد الرحمن الكواكبي قاعدته التي تقول بأن «الاستبداد لا يقاوم بالشدة، إنما يقاوم بالحكمة والتدريج»[1] على هذا الموقف. وبحسب الكواكبي فإن هذه المقاومة الحكيمة والتدريجية إنما تتحقّق عبر «الوسيلة الوحيدة الفعّالة لقطع دابر الاستبداد» وهي «ترقي الأمة في الإدرك والإحساس. وهذا لا يتأتى إلا بالتعليم والتحميس. ثم إن اقتناع الفكر العام وإذعانه إلى غير مألوفه لا يتأتى إلا في زمن طويل، لأن العوام مهما ترقّوا في الإدراك لا يسمحون باستبدال القشعريرة بالعافية

1 - طبائع الاستبداد، ص531

إلا بعد التروي المديد»[1]. وحين يقرر الكواكبي بأن «الاستبداد لا ينبغي أن يقاوم بالعنف» وبالشدة فإنه ينطلق، في هذا الموقف، من إدراكه لعواقب المقاومة العنيفة التي ستكون «فتنة تحصد الأرواح حصداً»[2]؛ وذلك لأن «الاستبداد محفوف بأنواع القوات التي فيها قوة الإرهاب بالعظمة وقوة الجند، لا سيما إذا كان الجند غريب الجنس، وقوة المال، وقوة الألفة على القسوة، وقوة رجال الدين، وقوة أهل الثروات وقوة الأنصار من الأجانب. فهذه القوات تجعل الاستبداد كالسيف لا يقابل بعصا الفكر العام الذي هو في أول نشأته يكون أشبه بغوغاء»[3]. ويفهم من تضاعيف كلام الكواكبي أنه يستبطن موقفاً سلبياً من الثورة العنيفة وخصوصاً تلك التي يثور فيها غضب «العوام الغوغاء» على المستبد. والمشهد الذي يرسمه الكواكبي لمثل هذه الثورة مشهد سلبي يمتلأ بناس تموج «في الشوارع والساحات، وتملأ أصواتهم الفضاء، وترتفع فتبلغ عنان السماء، ينادون: الحق الحق، الانتصار للحق، الموت أو بلوغ الحق»[4]. والخلاصة التي ينتهي إليها الكواكبي هي أن التخلص من الاستبداد يلزمه تمهيدات لازمة قد تستغرق سنين طويلة، وأن هذه التمهيدات ينبغي أن تبدأ بـ«تنبيه حس الأمة بآلام الاستبداد، ثم يلزمه حملها على البحث في القواعد الأساسية السياسية المناسبة لها بحيث يشغل ذلك أفكار كل طبقاتها، والأولى أن يبقى ذلك تحت محص العقول سنين بل عشرات السنين حتى ينضج تماماً، وحتى يحصل ظهور التلهف الحقيقي على

---

1 - المرجع السابق، ص531

2 - المرجع السابق، ص532

3 - المرجع السابق، ص532

4 - المرجع السابق، ص532

نوال الحرية في الطبقات العليا، والتمني في الطبقات السفلى»[1]. وإلى أن يتنبه «حس الأمة» وتنتهي عقولها من تمحيص النموذج السياسي البديل المناسب لها، وهي عملية ينصح الكواكبي أن تستمر عشرات السنين، فعندئذٍ يمكن القول إن الطريق إلى التخلص من الاستبداد قد تعبّدت. وحينها سيكون الانتقال من الاستبداد إلى النظام البديل انتقالاً سلمياً وسلساً وهادئاً وبعيداً عن مشهد الدماء وتطاير الرؤوس وضجيج «العوام والغوغاء» الذي يسدّ آفاق المستقبل بدل أن يفتحها.

وعلى الرغم من ريادة الكواكبي في مناهضة «طبائع الاستبداد»، إلا أنه ينبغي أن نضع في حسباننا أن الكواكبي كان تنويرياً أكثر منه ثورياً. وتنويريته هذه هي التي جعلته أقرب إلى رفاعة الطهطاوي الذي سمّى ثورة فرنسا في العام 1830 «فتنة» وخروجاً من الرعية عن طاعة ملكها، وذلك على الرغم من إعجابه الكبير بالميثاق الدستوري الفرنسي (الشَّرطة) وما اشتمل عليه من مبادئ العدل والحرية. وهي ذات التنويرية التي تجعل الكواكبي قريباً من اشتراكية شبلي الشميّل وليبرالية أحمد لطفي السيد، حيث راهن الأول على أن التقدم ونهوض الأمم سيتحقق لا محالة، ولكنه لن يكون اليوم «كما كان في الماضي انتصاراً وحشياً، وفوزاً همجياً تقوم فيه دول على أطلال دول، وأمم على أنقاض أمم، بل سيكون عدوى سلمية تمتدّ من السليم إلى الأجرب فتبرئه فيصحّ هو ويبقى سواه صحيحاً»[2]. وعلى الرغم من امتداح شبلي الشميّل للثورة الفرنسية التي «دفعت العالم في ميدان التقدم أجيالاً»، إلا أن تنويريته المسالمة جعلته ينسب الفضل الأكبر في هذا التقدّم إلى ثورة

---

1 - المرجع السابق، ص534

2 - فلسفة النشوء والارتقاء، ص49

إصلاحية أسبق، وهي ثورة الإصلاح الديني التي «أثارها مذهب لوثر». فهذه الأخيرة، كما يقول، هي التي مهّدت السبيل أمام الثورة الفرنسية، وذلك «بما نبّهت وسهّلت للعقل من التفكير والبحث في المبادئ الفلسفية، وإجالة النظر في أحوال الكون، والتملّص من ربقة التعاليم القديمة»[1]. ويعمد شبلي الشميّل -خشيةً من أن يذهب الظن بأحدهم إلى أن المقصود هو إنجاز الإصلاح الديني بالقوة- إلى تبديد هذا الظن بحيث «لا يتوهمنّ القارئ أن مرادنا بذلك قلب الموضوع وعكس المطبوع قهراً وظلماً أي استعمال القسوة لنفي الديانات»[2]. والخلاصة أن الشميّل موقن من أن النهوض سيتحقق لا محالة، لكنه سيتحقق تدريجياً وسلميّا لا عبر الثورة واستعمال القوة والعنف.

هذا موقف سلبي من الثورة، وهو موقف ستدافع عنه ليبرالية أحمد لطفي السيد بتصميم لا هوادة فيه. فهذه الليبرالية راهنت على الاستقلال والحكومة الدستورية والحقوق والحريات الليبرالية، إلا أنها كانت تحمل، في الوقت ذاته، موقفاً سلبياً، بل شديد السلبية تجاه الثورة بما هي تحويل فجائي وعنيف ولا يخلو من غوغائية. فالثورة، في نظر أحمد لطفي السيد، سلبية في كل الأحوال سواء نجحت أو فشلت؛ «لأن الثورة إن خابت فما يكون شأن الأمة بعدها إلا زيادة في القهر والاستعباد وإبعاد الأمل في الوصول إلى الغرض، وإن نجحت فما يكون حظ الناس بعدها وهي تقطر دماً، والأهواء والشهوات جميعاً هائجة ثائرة، يكون حظهم الفوضى، والفوضى تؤدي إلى السقوط التام»[3]. فالثورة، إذن، تنطوي على سلبية مطلقة.

---

1 - المرجع السابق، ص32

2 - المرجع السابق، ص32

3 - مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع، ص297

تأسس موقف أحمد لطفي السيد تجاه الثورة على منطلقات أساسية يمكن أن توصف بأنها منطلقات تنويرية بامتياز. وهي تنويرية لأنها راهنت على العلم والثقافة والتربية والتعليم، وآمنت بأن بالتدرّج في الترقي والتقدم هو الطريق الوحيد لبلوغ الغرض المنشود. وهذه التنويرية هي التي حملته على رفض الطفرات والقفزات والتحولات الفجائية في كل شيء. فإذا كان الاستقلال وتحرير البلاد (والمقصود هنا مصر) هو الهدف فـ«من العسف والشطط العقيم أن يكون تحرير البلاد طفرة واحدة وعلى غير استعداد، وأنه لا يكفي لتحقيقه منشور ثوري سخيف لا أظن أن قومنا يرونه إلا ساخرين منه، حاكمين على واضعه بالغفلة والجنون»[1]. وهي غفلة لأن واضع هذا «المنشور الثوري السخيف» قد غفل عن حقيقة أساسية وهي أن «استقلال الأمة نتيجة تربية طويلة واعتقادات وميول عامة وأطماع كبيرة لا تجيئها دفعة واحدة ولا في جيل واحد، بل تختمر فيها وتنتج نتائجها الطبيعية بالزمان»[2]. وإذا كانت الديمقراطية و«سلطة الأمة» هي الهدف فإن الطريق إلى ذلك طريق واحد لا غير حيث «لا طريق لذلك إلا التعليم والتربية»[3]. وإذا كان الارتقاء عامة هو الهدف فإن هذا الارتقاء «لا يكون إلا بالتعليم والتربية»[4]. هذا هو الطريق الوحيد الآمن لبلوغ هذه الأهداف، أما البديل النقيض فلن يكون سوى الثورة أي استعمال القوة والعنف من أجل إنجاز ارتقاء سريع على طريقة الطفرة، فيما الطفرة، في فهم هذا الجيل، مستحيلة؛ لأنها تتأسس

1 - المرجع السابق، ص370

2 - المرجع السابق، ص370

3 - تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، ص536

4 - المرجع السابق، ص538

على «تخطي المقدمات إلى النتيجة جهلاً بطبائع الوجود»[1]. وهذا ضرب من القفزات المستحيلة في عرف هذا الجيل.

الطفرة، بحد ذاتها وكما فهمها هذا الجيل، مستحيلة، أما إذا اقترنت بالعنف فإنها مرفوضة أخلاقياً وعواقبها خطيرة حتماً. وأياً كانت هذه الطفرات العنيفة فإن موقف أحمد لطفي السيد تجاهها كان سلبياً جداً؛ ولهذا عمد إلى دحض الاعتقاد القائل بأن «طريق الرقي هو استعمال القوة اعتسافاً»، ورأى أن «هذا طريق خطر السلوك، عقيم النتيجة»[2]، ويقع خارج إجماع هذا الجيل حيث لا يوجد أحد في البلاد، آنذاك، «يعتقد أن سبيل ارتقائنا هو غير السلام، فإن الأقلام في مصر مجمعة على أن السلام هو الطريق الوحيد»[3]. والخروج على هذا الإجماع عواقبه سلبية حتماً؛ لأنه يقود البلاد إلى «الاضطراب والضلالة والضرر المحيق». وكان أحمد لطفي السيد يعتقد أنه لا يخرج عن هذا الإجماع ويعتقد بهذا الاعتقاد إلا «غير المفكرين في العاقبة الطامعين في الرقي السريع، وهم شُبّان الضباط»[4]. والمفارقة أن هؤلاء «الشبان الضباط» هم من سوف يتصدّى لاحقاً لنسف هذه التصورات التنويرية والليبرالية الوادعة والمسالمة، وهم من سوف يقومون بقفزتهم التاريخية باتجاه ما تصوّروا أنه المستقبل ونهاية الطريق، وذلك من خلال ثورتهم البيضاء، ثورة 23 يوليو 1952. وهي الثورة التي قام بها تنظيم سري تأسس في الأربعينات داخل وحدات الجيش المصري، وهو تنظيم الضباط الأحرار، ومن هذا التنظيم

---

1 - المرجع السابق، ص536

2 - المرجع السابق، ص537

3 - المرجع السابق، ص537

4 - المرجع السابق، ص540

سيخرج ضابط في منتصف الثلاثينات من عمره سيتحوّل، بسرعة البرق، إلى الشخصية العربية الأولى، إلى الرمز الأوحد للقومية العربية، إلى «معبود الجماهير» العربية المتعطشة لزعيمها التاريخي العظيم الذي سوف ينتشلها من حالة البؤس التي كانت تعيشها، ويحقق لها أحلامها الكبرى دفعة واحدة: الاستقلال الحقيقي وطرد الاستعمار، النهوض الاقتصادي والقضاء على الاستغلال، التقدم الاجتماعي والقضاء على الرجعية وأعوان الاستعمار، استرجاع فلسطين، الوحدة العربية، استعادة الكرامة التي أهدرتها قرون من الخضوع للسيطرة العثمانية والفرنسية والبريطانية، ومن هزيمة الجيوش العربية أمام مجموعات صهيونية مسلحة صغيرة في نكبة 1948. لم يكن هذا الضابط سوى جمال عبد الناصر.

- 3 -

قامت ثورة يوليو 1952 في سياق عربي ودولي مشحون بالاضطراب وعدم الاستقرار والاغتيالات والانقلابات والتمردات. وقد ازدادات خلال الخمسينات والستينات، كما يلاحظ صمويل هنتنغتون في العام 1968، حوادث العنف السياسي والفوضى، ويمكن البرهنة على ذلك بجردة إحصائية واحدة، فقد شهد العالم في العام 1958 «اندلاع ثمانية وعشرين تمرداً وحرب عصابات متوسعة، وأربع ثورات عسكرية، وحربين تقليديتين. وبعد سبع سنوات، وفي العام 1965، كان هناك اثنان وأربعون تمرداً متوسعاً، وعشر ثورات عسكرية، وخمسة صراعات تقليدية. وازداد، خلال الخمسينات والستينات كذلك، عدم الاستقرار السياسي بشكل لافت (...) وفي آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية كان هناك تدهور في النظام السياسي»[1] بشكل ملحوظ.

كان العالم، في هذه الحقبة، يعيد ترتيب خرائطه وموازين قواه بعد

---

1 -Samuel P. Huntington, Political Order in Changing Societies, (New Haven: Yale University Press, 1973), pp.3-4

الحرب العالمية الثانية وما تبعها من تطورات درامتيكية تمثّلت في انحسار الاستعمار، وصعود العالم الثالث وحركات التحرر الوطني، وبداية الحرب الباردة وارتهان العالم بالتوازن أو التنافس بين القوتين العظميين الصاعدتين آنذاك. وقد ألقت كل هذه الحوادث بثقلها على العالم العربي الذي كان يمرّ بسنوات غليان، ويتعرّض لهزات ارتدادية نتجت، بالدرجة الأولى، عن تلك الهزيمة القاسية التي منيت بها الجيوش العربية أمام إسرائيل في فلسطين في حرب العام 1948. وهو العام الذي سيصبح، فور وقوع الهزيمة، عام «النكبة» بالألف واللام الاستغراقية. وقد دخلت، في هذا العام، كل البلدان العربية المحيطة بفلسطين والتي عادت جيوشها مهزومة من أرض المعركة، دخلت كلها في دوّامة العنف والغليان وعدم الاستقرار. وكان كل شيء يشير إلى أن المنطقة كانت مقبلة على لحظة فاصلة وحاسمة، وهي الآن تمر بمخاض صعب ومتعسر لوضع جديد يعاد فيه ترتيب موازين القوى في كامل الإقليم. وهي إعادة ترتيب لن تتبلور ملامحها إلا في منتصف الخمسينات لتتكامل مع إعادة ترتيب لموازين القوى العالمية التي تكشّفت إبان حرب السويس في العام 1956، حيث كانت الإمبراطوريتان الكبريان (بريطانيا وفرنسا) في طور أفول لصالح صعود القوتين العظميين الجديدتين (الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي).

وابتدأت سنوات الغليان في المنطقة بعد توقيع اتفاقيات الهدنة مع إسرائيل مباشرة، حيث وقّعت مصر في 24 فبراير 1949، ولبنان في 23 مارس 1949، والأردن في 3 أبريل 1949، وسوريا في 20 يوليو 1949. وقد ابتدأت سلسلة العنف باغتيال محمود فهمي النقراشي، رئيس الوزراء المصري آنذاك، في 28 ديسمبر 1948 انتقاماً منه بعد قرار حلّ جماعة الإخوان

المسلمين التي اغتيل مؤسسها، حسن البنا، في 12 فبراير 1949 انتقاماً من اغتيال النقراشي باشا بعد توجيه أصابع الاتهام في اغتياله إلى التنظيم الخاص للإخوان. ثم وقع الانقلاب الذي أطاح بالرئيس السوري حسني الزعيم الذي أعدم هو ورئيس وزرائه في أغسطس 1949. كما تعرّض قائد هذا الانقلاب، أديب الشيشكلي، إلى محاولة اغتيال فاشلة في ديسمبر 1950. وفي 16 يوليو 1951 اغتيل رياض الصلح، رئيس الوزراء اللبناني، وفي الشهر ذاته - في 20 يوليو 1951 - اغتيل الملك عبد الله بن الحسين الأول، ملك الأردن. وبعد عام كامل من اغتيال ملك الأردن، توّجت هذه الحقبة المضطربة بثورة 23 يوليو 1952 في مصر.

لم تكن ثورة 23 يوليو بمنأى عن هذا الجو المسموم بالعنف والاغتيالات، وما كان ينبغي لها ذلك حتى لو أرادت؛ لأنها جاءت في سياق عام كان أشبه ما يكون بإناء ماء يغلي تحت مرجل ضخم وملتهب. وفي هذا الجو من الغليان المتصاعد تشكّل جيل بأكمله أخذ، كما يكتب جمال عبد الناصر، «يسير إلى العنف»، وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية، وبعد نكبة العرب في فلسطين. ثم إن العصر كان عصراً ثورياً، والمرحلة، كما يقول نديم البيطار، مرحلة انتقال ثوري، والثورات كانت «دائماً تعتمد العنف»[1]. وعبد الناصر نفسه يعترف بأن فكرة الاغتيال كانت ترتسم في خياله -كما في خيال جيله- على «أنها العمل الإيجابي الذي لا مفرّ من الإقدام عليه إذا كان يجب أن ننقذ وطننا»[2] من أولئك الذين اعتبروا عقبات في طريق انطلاق

1 - الأيديولوجية الثورية، 53

2 - جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة، (القاهرة: بيت العرب للتوثيق العصري، 1996)، ص55. كتب عبد الناصر هذا الكتاب في العام 1953، وصدر في العام 1954.

الوطن نحو مستقبله. ويذكر محمد حسنين هيكل (وُلد في العام 1923) أن تركيز الضباط الأحرار الذين قاموا بالثورة كان منصباً «على عمليات اغتيال لقيادات سياسية وعسكرية تهزّ أعمدة النظام الملكي بحيث يصبح سقوطه محتملاً في ظرف سنة أو سنتين بما يفتح الطريق إلى ثورة شعبية سنة 1953 حسب تصورات قيادة التنظيم»[1]. إلا أن تطورات الداخل المصري (إلغاء اتفاقية العام 1936 وما تبعها من مواجهات ضد البريطانيين، وحريق القاهرة، وحلّ مجلس إداة نادي الضباط...إلخ) قادت إلى تغيير الخطة والعدول عن فكرة الاغتيالات لصالح انقلاب عسكري يفتح الطريق أمام تغيير كبير، وربما «تغيير كامل»[2] بحسب تعبير جمال عبد الناصر.

لقد شارك جمال عبد الناصر في حرب فلسطين في العام 1948، وشعر، كما شعر معظم العرب، أن النكبة لم تكن هزيمة عسكرية عادية، بل كانت إهانة وعاراً، والعار لا يمحوه إلا الثأر والاغتيال والعنف والثورة والتغيير الشامل والجذري. وهذه أفكار كان يهجس بها جيل بأكمله، وكان على هذا الجيل أن ينتظر حرب السويس وردّ العدوان الثلاثي على مصر ليسترجع شيئاً من توازنه المفقود بعد النكبة. وجمال عبد الناصر نفسه كان يشعر أن ثمة «إهانة» تتطلب رداً، وهو تعبير استخدمه، كما ينقل محمد حسنين هيكل، بعد أزمة حلّ مجلس إدارة نادي الضباط في 17 يوليو 1952، وهي الأزمة التي عجّلت بقيام الثورة. كان عبد الناصر يرى أن إقدام السراي على حلّ مجلس إدارة نادي الضباط الذي يرأسه اللواء محمد نجيب (1901 -

1 - محمد حسنين هيكل، سقوط نظام: لماذا كانت ثورة يوليو 1952 لازمة؟، (القاهرة: دار الشروق، ط:2، 2003)، ص553

2 - المرجع السابق، ص553

1984)، ويسيطر عليه تنظيم الضباط الأحرار، كان بمثابة إهانة للجيش **والشعب؛ لأن «كرامة الجيش من كرامة الشعب»**، ولأن الجيش وهو في **ميدان القتال سنة 1948** -والكلام لهيكل مخاطباً عبد الناصر في جلسة **جمعته في بيت محمد نجيب مساء 18 يوليو 1952** - لم يستطع «أن يدافع **عن كرامة البلد**، والآن وبعد أربع سنوات (من سنة 1948)، فإن الجيش ليس مطالباً بالدفاع عن كرامة البلد، وإنما عن كرامته هو نفسه»[1]. وكانت ثورة 23 يوليو هي الردّ الذي اختاره الضباط الأحرار ليكون متناسباً مع حجم هذه الإهانة. وهي إهانة لم تكن بيانات الثورة الأولى لتتكتم عليها، فقد انطوى بيان الثورة الأول على إشارة بارزة إلى عوامل الفساد والرشوة التي أثّرت في الجيش تأثيراً كبيراً، وتسبّبت في هزيمته في حرب فلسطين[2]. كما لم يغفل اللواء محمد نجيب في الخطاب الذي وجهه في يوم 26 يوليو 1952 وطلب فيه من الملك فاروق أن يتنازل عن العرش، لم يغفل الإشارة إلى ما تسبّب فيه فساد الملك من هزيمة الجيش «في حرب فلسطين وما تبعها من فضائح الأسلحة الفاسدة»[3] التي كان الملك وحاشيته ضالعين فيها. كما لم يفت جمال عبد الناصر التأكيد، في «الميثاق الوطني» للجمهورية العربية المتحدة والذي قدّمه في 21 مايو 1962، على أن إعطاء فلسطين إلى «حركة عنصرية عدوانية»، وهزيمة الجيوش العربية في حرب فلسطين، لم تكن إلا من «سخرية القدر من الأمة العربية»، وأن «سنوات طويلة سوف تمضي قبل أن تنسى الأمة العربية مرارة التجربة التي عاشتها في هذه الفترة محصورة بين

---

1 - المرجع السابق، ص511

2 - انظر: عبد الرحمن الرافعي، مقدمات ثورة 23 يوليو 1952، (القاهرة: دار المعارف، ط:3، 1987)، ص153

3 - المرجع السابق، ص155

الإرهاب والإهانة»[1]. وهي إهانة لا يمحوها إلا حدث ضخم بحجم «ثورة شاملة» تهدم البناء القديم بكل ما انطوى عليه من عار وإهانة.

ومن رحم نكبة فلسطين وُلدت حركات وتنظيمات ثورية عديدة نذرت نفسها للردّ على هذه الإهانة. وكان من بين هذه التنظيمات تنظيم قصير العمر اسمه «كتائب الفداء العربي»، وظهر في مارس 1949، لكنه حُلّ بعد عام وبضعة أشهر وتحديداً في ديسمبر 1950. وقد تأسس هذا التنظيم كتنظيم سري شبه عسكري نذر نفسه لتحرير فلسطين والانتقام من عار النكبة. وجاء ثمرة لاندماج مجموعات ثورية ثلاث: مجموعة دمشق، ومجموعة مصر، ومجموعة بيروت. وقد قام هذا التنظيم على فكرة العنف واغتيال القيادات السياسية الرسمية انتقاماً من هزيمة 1948، وترهيباً لهذه القيادات من توقيع اتفاقيات الهدنة مع إسرائيل، الأمر الذي كان يعني، آنذاك، انتهاء الحرب مع إسرائيل والاعتراف لها بالأمر الواقع، ليس واقع ضياع فلسطين فحسب، بل واقع العار الذي تسبب فيه هذا الضياع. وكانت قضية هذا التنظيم مطروحة، كما يقول جورج حبش (1926 - 2008)، «بشكل مبسط ومحدد وهي أن هنالك من خان وتخاذل فأضاع فلسطين، ويجب أن نتدرّب على السلاح ونحصل عليه من أجل أن نغتال الخائن والمتخاذل»[2]. وكان الرأي الغالب، داخل التنظيم، هو رأي من كانوا يعتقدون أن «السبيل الوحيد الممكن والملائم للنضال في مثل هذه الظروف هو العنف السياسي»[3] والاغتيالات.

---

1 - الميثاق الوطني، 21

2 - مسيرة الجبهة الشعبية من حركة القوميين العرب حتى المؤتمر السادس تموز 2006، (منشورات الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، تموز 2010)، ص11

3 - باسل الكبيسي، حركة القوميين العرب، (بيروت: دار الطليعة، 1974)، ص50

وقد قام التنظيم، بالفعل، بعدة عمليات وخطّط لاغتيال الملك عبد الله بن الحسين، ملك الأردن، وغلوب باشا، ونوري السعيد، وأديب الشيشكلي. وكان جورج حبش وهاني الهندي من قادة التنظيم المؤسسين، وذلك قبل أن ينحلّ ويؤسسان، على إثره في العام 1951، تنظيماً ثورياً جديداً يؤمن بضرورة التغيير الشامل والجذري، وأخذ على عاتقه مواصلة النضال ضد إسرائيل وضد الأنظمة العربية القائمة التي «فقدت شرعيتها بعد هزيمتها النكراء في فلسطين»[1]. لم يكن هذا التنظيم سوى حركة القوميين العرب. وهو الاسم الذي استقرّت عليه الحركة في العام 1956.

لقد كانت نكبة فلسطين نقطة تحوّل في حياة مؤسسي هذه الحركة. وكانت هذه الانعطافة في مسار حياتهم مغروسة، بقوة، في صميم مشاعرهم النفسية تجاه النكبة بوصفها إهانة تتطلب الرد عبر الانتقام. ولم يكن هذا الشعور سوى انعكاس لذلك «الأثر العميق لنكبة فلسطين في سلوكهم وطريقة تفكيرهم»[2] إلى درجة أنه كان «يستفزّ كل شيء فيهم، بل كل ذرة من ذرات وجودهم، كأفراد وكفريق، وقد أعطى ضياع فلسطين بعداً معنوياً وروحياً هو أبعد من مجرد خسارة الأرض. فلقد أشعرهم ذلك «الحضور» للغزاة بذلّ ومهانة وطعن للكرامة يصعب تصوّرها وتصويرها»[3]. ويذكر جورج حبش أنه شعر، كفلسطيني تعرّض للطرد من بلدته الفلسطينية، بمرارة النكبة، واقتنع أن هذه النكبة لم تكن هزيمة عسكرية عابرة بل إنها كانت إهانة مأساوية، والإهانة لا يمحوها إلا الثأر والانتقام حتى لو تطلّب الأمر تغيير

1 - المرجع السابق، ص62

2 - المرجع السابق، ص43

3 - مسيرة الجبهة الشعبية من حركة القوميين العرب حتى المؤتمر السادس تموز 2006، ص16

العالم وبالتوسّل بالقتل إذا اقتضى الأمر. ويقول في في هذا السياق: «شعرت بالإهانة في أحداث 1948، فقد أتى الإسرائيليون إلى اللد وأجبرونا على الفرار، إنها صورة لا تغيب عن ذهني ولا يمكن أن أنساها. ثلاثون ألف شخص يسيرون، يبكون، يصرخون من الرعب (...) يجب على الإنسان أن يغيّر العالم، أن يعمل شيئاً ما، يجب أن يقتل إذا اقتضى الأمر، يقتل حتى لو أدّى ذلك إلى أن نصبح بدورنا غير إنسانيين»[1]. المطلوب، إذن، هو علاج هذه الإهانة الفظيعة، وهذا لن يكون إلا بالثأر. وهذا ما اضطلعت به حركة القوميين العرب. فقد أخذت هذه الحركة الثورية على عاتقها مسؤولية رد إهانة النكبة و«الثأر أو محو العار». و«الثأر أو محو العار» هو عنوان محاضرة كان قد ألقاها السياسي اللبناني علي ناصر الدين (1974-1888) في العام 1951 بجمعية «العروة الوثقى»، وهي الجمعية التي كانت النواة الأولى لحركة القوميين العرب. لقد كانت محاضرة علي ناصر الدين تتلخص بالتالي: النكبة كانت عاراً، ولا يمحو هذا العار إلا الثأر. وهذه كانت واحدة من الأفكار الأساسية التي استلهمتها حركة القوميين العرب من هذا الرجل إلى الحد أنها أصبحت عنوان نشرة الحركة: «الثأر»، وثالث مكوّن من مكونات شعارها: وحدة، تحرر، ثأر.

يوصف علي ناصر الدين بأنه «المرشد الروحي»[2] لحركة القوميين العرب في أوائل الخمسينات، إلا أن للحركة «مرشداً روحياً» آخر، وهو المفكر القومي قسطنطين زريق (1909 - 2000). فقد تشكلت النواة الأولى للحركة في بيروت، وتحديداً في الجامعة الأمريكية في بيروت، ووقتها

---

1 - حركة القوميين العرب، ص42

2 - المرجع السابق، ص60

كان قسطنطين زريق أستاذاً ناشطاً فيها، ومستشاراً لجمعية «العروة الوثقى» في العامين 1950/ 1951. وصار من الثابت أن هذا المفكر القومي هو الذي أعطى لكلمة «النكبة» مدلولها الاصطلاحي الذي استقرّت عليه في الاستخدام العربي الحديث، وذلك في كتابه «معنى النكبة» والذي صدر في العام 1948 بعد أشهر معدودات من وقوع النكبة.

يقع قسطنطين زريق في المنطقة الوسطى بين جيل التنويرين وجيل الثوريين، فهو واحد من أولئك المفكرين الذين مثّلوا حلقة الوصل بين هذين الجيلين، وكان بمثابة الجسر الذي انتقلت عبره مشاغل الأجيال العربية من همّ التنوير إلى همّ الثورة (أو الانقلاب بتعبير زريق). فهو، بهذا المعنى، مفكر قومي مزدوج تنويري وثوري في الوقت ذاته، وتنويريته هي التي جعلت الجيل الثوري الصاعد، آنذاك، يصطدم بأفكاره الإصلاحية التي مازالت تنظر إلى الغرب على أنه نموذج ينبغي الاقتباس منه والسير على منواله، في حين كان هذا الجيل الثوري الذي ظهر على مسرح الاحداث بعد 1945 قد شرع في تطليق فكرة الغرب/ النموذج، كما أن «محاكاة الغرب»، كما يكتب ألبرت حوراني[1]، لم تعد هي محور التفكير لدى هؤلاء الثوريين. ويشير جورج حبش إلى أنه «اصطدم بالنهج الإصلاحي الذي مثّله زريق في ذلك الوقت»[2]. وقد كانت إصلاحية زريق جليّة في كتابه الاستثنائي «معنى النكبة»، حيث راهن، في هذا الكتاب، على «انقلاب شامل» يحدث في وضعنا القومي، لكنّ تنويريته كانت كفيلة بالتخفيف من حدة هذا الاندفاع

1 - الفكر العربي في عصر النهضة، ص9

2 - سهير التل، حركة القوميين العرب وانعطافاتها الفكرية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 1996)، ص54

«الثوري». وهي بقية تنويرية تشرّبها من أجيال التنويريين العرب السابقين منهم والمتأخرين ممن عاصرهم طوال عمره المديد (91 عاماً) الذي استغرق كامل القرن العشرين تقريباً. وقد حملته هذه التنويرية على الرهان على انقلاب تام يحدث لا في الأنظمة السياسية الرجعية كما قد يتبادر لنا فور سماع كلمة «انقلاب»، بل «في أساليب تفكيرنا وعملنا وحياتنا». وهذه ثيمة كانت أثيرة لدى التنويريين.

يعترف زريق بالطابع الحاسم والمفصلي في هزيمة العرب في فلسطين؛ ولذلك أطلق عليها اسم «النكبة» تماماً كما لو كانت نكبة من نكبات الدهر، بل هي «النكبة» كلها التي يعجز البشر عن ردّها. إلا أن زريق لا ينكر مسؤولية العرب والجيوش العربية التي هزمت في حرب فلسطين 1948 هزيمة قاسية، كما أنه يعترف بأن الإسرائيليين انتصروا، وهو نصر لا ينكره «إلا متغافل ومتعامٍ»[1]. إلا أن تنويريته المتفائلة تمنحه الثقة في الجزم بأن هذه النكبة، وعلى الرغم من تقديره لمداها ونتائجها، ليست نهاية المطاف، بل هي «معركة في حرب طويلة الأمد، وإننا إذا غُلبنا فيها، فليس معنى ذلك أننا خسرنا الحرب كلها، أو هزمنا هزيمة نهائية لا قيام لنا بعدها»[2]. وحتى لو كانت هذه «معركة فاصلة من وجوه عدة (...) لكن التاريخ مليء بالمفاجآت»[3]. وهي مفاجآت لن تأتي إلا إذا أعددنا «للغد عدته»، وأخذنا «للمعركة القادمة أهبتها» تماماً كما كان يفعل هؤلاء

---

1 - قسطنطين زريق، معنى النكبة، ضمن: الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:3، 2001)، م:1، ص37

2 - المرجع السابق، ص13

3 - المرجع السابق، ص14

الأعداء المنتصرون، اليهود، طوال تاريخم المرير والمعذّب والمليء بالنكبات إلا أنهم «ظلوا صابرين على المكاره، متحملين للشدائد، واضعين أعينهم على الهدف»[1] إلى أن بلغوه.

كان زريق يعتقد أن نهوض العرب من نكبتهم أمر ممكن، ولكي يتم ذلك لا بدّ من وجود نموذج نهضوي تسير هذه الأمة على منواله وتحتذي به، ولم يكن هذا النموذج سوى «الحياة الغربية الحديثة». وزريق في هذا لا يختلف عن أي تنويري سبقه إلا في إدخال ثيمة الصهيونية في الوعي التنويري العربي. وقد انتهى تحليله لنكبة العرب إلى أن النصر الذي أحرزه هؤلاء الصهيونيون «ليس مرده تفوق قوم على قوم، بل تميّز نظام على نظام. سببه إن جذور الصهيونية متأصلة في الحياة الغربية الحديثة، بينما نحن لا نزال في الأغلب بعيدين عن هذه الحياة متنكرين لها. سببه أنهم يعيشون في الحاضر والمستقبل، في حين أننا لا نزال نحلم أحلام الماضي ونخدّر أنفسنا بمجده الغابر»[2]. ما الحل إذن؟ يكمن الحل، من منظور زريق، في مجاراة هؤلاء الصهيونيين في الأخذ بسر النجاح والنصر أي بنموذج المدنية و«الحياة الغربية الحديثة»، فالنظام «القائم على المدنية لا يُغلب إلا بنظام أوسع أخذاً لهذه المدنية، وأوفر تسلحاً بقواها»[3]. وبلغة تذكّر بدعوة طه حسين وسلامة موسى، يذهب زريق إلى الدعوة بأن «نصبح بالفعل وبالروح، لا بالاسم والجسم فقط، قسماً من العالم الذي نعيش فيه، نجاريه في نظم العيش والفكر،

---

1 - المرجع السابق، ص14

2 - المرجع السابق، ص37

3 - المرجع السابق، ص38

ونتكلم لغته، ونتصل بأصوله، ونضم مقدراتنا إلى مقدراته»[1]. المطلوب، بتعبير مباشر وموجز، هو أن نعيش في العصر الحديث هنا والآن، والعصر الحديث كان غربياً وهو ما زال غربياً. وهذه، أيضاً، ثيمة تنويرية متداولة منذ الطهطاوي والبستاني حتى طه حسين.

أن يقول مفكر عربي هذا الكلام في حموة الإحساس الممضّ بالنكبة في العام 1948، فإن هذا ينمّ، بلا شك، عن تبصّر وتأمل هادئ ومتوازن. ومرد هذا، فيما يبدو، إلى تلك البقية الباقية من تنويرية هذا الرجل. لكنّ وضع هذا التشخيص في سياق جهود التنويريين السابقين سوف يكشف عن حقيقة أخرى، وهي أنه ليس ثمة من جديد في هذا التشخيص، فهذه فكرة مكرورة ومستهلكة في خطاب التنوير العربي منذ الطهطاوي حتى طه حسين. لكن الجديد في تشخيص «النكبة» لدى زريق سيأتي من فكره الثوري لا التنويري. فهو حين يفكر في كيفية تجاوز النكبة وتحقيق النصر ينتهي به التفكير إلى أن السبيل إلى ذلك هو «الانقلاب الشامل المحقق للتقدّم القومي»، وهذا انقلاب شامل لا معنى له إلا «إذا كان هناك قادة تقدميين في أنفسهم، انقلابيين في صميمهم»[2]. هل نبقى ننتظر ولادة هؤلاء القادة التقدميين الانقلابيين إذن؟

الجواب سيأتي من مفكر قومي آخر يقع في ذات المنطقة الوسطى، ومثّل، مثل مجايله وابن بلده قسطنطين زريق، ذلك الجسر الذي عبرت عليه آمال العرب من التنوير إلى الثورة، وهو ساطع الحصري (1879 - 1968)، وهو ثالث «المرشدين الروحيين» لحركة القوميين العرب بعد علي ناصر الدين

---

1 - المرجع السابق، ص40

2 - المرجع السابق، ص42

وقسطنطين زريق إلى درجة أن الحركة «جعلت من القراءة المتكررة لكتبه أحد شروط العضوية، وأول واجبات العضو في الحلقات الممهدة للدخول في الحركة»[1]. والحال كان كذلك مع كتب قسطنيطين زريق وخاصة كتابين: «الوعي القومي»، و«معنى النكبة».

الرهان، بالنسبة لساطع الحصري، معقود على النهوض القومي وقيام الوحدة العربية. وقد كتب ساطع الحصري، في سياق رده على مقالة لمصطفى أمين منشورة في «أخبار اليوم» المصرية في العام 1951 وربط فيها بين قيام وحدة عربية وبين ظهو «زعيم عظيم»، كتب كاشفاً عن اعتقاده بأن «الرجال العظام - والقادة الزعماء - لا يظهرون عفواً، وإنما ينشأون نتيجة اختمار شعبي عميق، ويستندون إلى القوى الكامنة في الشعب»[2]. وبناء على هذا، لا يجوز التقاعس عن «العمل في سبيل النهضة القومية والوحدة العربية» انتظاراً لظهور هذا «الزعيم العظيم» المنتظر؛ لأن هذا العمل القومي النهضوي هو السبيل الذي يمهّد الطريق لقيام هذا «الزعيم العظيم». أما هذا «الزعيم العظيم» المنتظر في العام 1951 فلم يكن إلا جمال عبد الناصر، ولم يكن العمل القومي النهضوي الذي مهّد السبيل لظهوره سوى ثورة 23 يوليو 1952. ولهذا لم يكن ساطع الحصري، كما يقول، ليتردد في إعلان إيمانه «عدة مرات في عدة مناسبات بأن مصر ستشعر بواجبها الطبيعي ورسالتها القومية عاجلاً أو آجلاً، وستندفع نحو «الفكرة العربية» بقوة وشدة (...) ولا شك

---

1 - حركة القوميين العرب وانعطافاتها الفكرية، ص54

2 - ساطع الحصري، العروبة أولاً، (بيروت: دار العلم للملايين، ط:5، 1965)، ص158. صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب في العام 1955.

في أنه كان للثورة المصرية اليد الطولى في تسريع هذا التطور السعيد»[1]. إلا أن الثورة المصرية لم تكن بمنأى عن سؤال البطل و«الزعيم العظيم»؛ ليس لأن عبد الناصر كان يتخيّل نفسه في دور ذلك «الزعيم العظيم» في منطقة كان فيها دور البطل «دوراً هائماً على وجهه يبحث عن البطل الذي يقوم به»[2]، وليس لأن عبد الناصر تخيّل أن هذا الدور كان يشير إليه لأن «أحداً غيرنا لا يستطيع القيام به» كما يقول، ليس هذا فحسب، بل لأن هذه الثورة قد اختزلت، واختزل معها كامل الهمّ القومي في شخص هذا «الزعيم العظيم»: جمال عبد الناصر.

1 - المرجع السابق، ص160

2 - فلسفة الثورة، 93

- 4 -

لقد تراءت ثورة يوليو 1952 أمام النخبة القومية والجماهير العربية كما لو كانت هبة من السماء، مطراً هطل دفعة واحدة ليروى أرضاً كانت قاحلة. وقد عبّر عبد الناصر نفسه عن هذه الحالة بعد مضي عام تقريباً على الثورة، وذلك في خطاب ألقاه في المنصورة بتاريخ 9 أكتوبر 1953، وقال فيه: «لقد مضى على بلادنا حين من الدهر استحوذ فيها على النفوس اليأس والقنوط، وخيّم عليها جوّ من الخنوع والاستسلام (...) إذا ريح عاتية تهبّ فجأة فتزلزل كيان الفساد، وفتح الطغاة أعينهم فإذا الثورة تقتلعهم من حصونهم، وتهوي بهم من أبراجهم تحت أقدام الشعب، فكانت رسالة الأمل بعد اليأس، وكانت الحياة بعد الموت، والكرامة بعد الهوان»[3].

وبعيداً عن كل أحكام القيمة التي امتلأت بها صفحة ثورة 23 يوليو وصفحة عبد الناصر نفسه، فإن أحداً لا يستطيع أن ينكر أن صعود نجم جمال عبد الناصر كان نقطة تحوّل في تاريخ المنطقة كلها. قد يكون من المبالغة

---

3 - جمال عبد الناصر، المجموعة الكاملة لخطب وأحاديث وتصريحات جمال عبد الناصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:2، 1995)، ج:1، ص146

أن يذهب كاتب بحجم أمين معلوف إلى وصف صعود جمال عبد الناصر في الخمسينات بأنه «على الأرجح أهم حدث في تاريخ العرب منذ قرون»[1]، أو أن جمال عبد الناصر كان، كما يقول محمد حسنين هيكل، ذلك «الزعيم العظيم» الذي «لم يكن هناك أي فرد مثله، وليس من المحتمل أن نرى فرداً آخر مثله»[2]، أو أن هذا الفرد الاستثنائي العظيم كان، بتعبير سعيد أبو الريش، هو «آخر العرب» و«القائد العربي الأشهر بعد النبي محمد (ص) وصلاح الدين»[3]. قد يكون في هذه الأحكام وغيرها الكثير من المبالغة، إلا أنها، بالتأكيد، ليست من قبيل المبالغة الفارغة. لقد جاء هذا «الحدث الأهم» وصعود نجم هذا «العربي الأخير» -وربما كان هو أحد أهم محركاته في المنطقة- في أوج المدّ الثوري وذروة الصعود الواسع والصاخب لحركات التحرر الوطني في العالم الثالث، وبداية النهاية للإمبراطوريات الاستعمارية الكبرى، وبداية الحرب الباردة. وقد كانت المنطقة تموج، آنذاك، باضطرابات هائلة لا مثيل لها منذ أن دخل العرب عصرهم الحديث مع مطلع القرن التاسع عشر. كانت الحقبة الطويلة الممتدة من مطلع القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين هي ذاتها الحقبة التي تشكل فيها فكر التنوير العربي الذي كان طويل العمر وامتد به الأجل طويلاً تماماً كما هو حال هذه الحقبة التي كانت فيها المنطقة خاضعة بالكامل - باستثناء بعض المناطق في شبه الجزيرة العربية - لنفوذ أجنبي ثلاثي: عثماني وفرنسي وإنجليزي. وعلى الرغم

---

1 - أمين معلوف، اختلال العالم: حضاراتنا المتهافتة، ترجمة: ميشال كرم، (بيروت: دار الفارابي، ط:1، 2009)، ص126

2 - سعيد أبو الريش، جمال عبد الناصر آخر العرب، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 2005)، ص403

3 - المرجع السابق، ص324

من بعض الاهتزازات والاضطرابات الطارئة هنا وهناك، إلا أن الثابت أن هذه الحقبة كانت أطول فترة استقرار عرفتها المنطقة في العصر الحديث. إلا أن هذه الحالة انقلبت رأساً على عقب منذ منتصف القرن العشرين، فانقلب الاستقرار الطويل -وليس التام بالضرورة- إلى اضطراب كبير وواسع، والساحة التي كانت فقيرة بالأحزاب والحركات السياسية امتلأت، فجأة، بأحزاب شتّى وحركات وتنظيمات راديكالية سرية وعلنية شيوعية وماركسية وقومية متنوعة المشارب ومليئة بالاندماجات والانقسامات، وذلك في مشهد يوحي بأن المنطقة صارت على مشارف تكوّنها الجديد.

والأهم من كل هذا أن أمل الثورة حلّ محلّ أمل التنوير، والرهان الذي كان معقوداً في السابق على الفكر والثقافة والعلم جرى تحويله ليكون رهاناً على الثورة والعمل الثوري والنضال الشعبي، فيما تحوّل الرهان على العلم والتكنولوجيا ليصبح مجرد «أساطير برجوازية»[1] من بقايا القرن التاسع عشر. وقد توصّل هذا الجيل إلى هذا الاستنتاج بعد أن كوّن قناعته القائلة بأن «مشكلتنا، مشكلة ثمانين مليون إنسان مهدّدين في مجرد البقاء، ليست مشكلة فكرية»[2]، كما أنها ليست مشكلة بسيطة وذات بعد واحد حتى تحلّ بأدوات التنوير أو بالإصلاح البطئ والمتدرّج عبر التربية والتعليم والتثقيف والعلم، بل هي، كما يقول ميشيل عفلق في حديث له في العام 1956، مشكلة أوسع من ذلك وأعمق بكثير، إنها «مشكلة وطن مجزّأ مستعمَر في بعض أجزائه، وهي مشكلة وطن متخلّف في شتّى النواحي: في الفكر والاقتصاد والسياسة

1 - الأيديولوجية الثورية، ص78

2 - الثورة والجماهير، ص5. وعدد الثمانين مليون إنسان في العبارة هو عدد سكان العالم العربي في الوقت الذي كتب فيه ناجي علوش هذا الكلام في مقدمة كتابه «الثورة والجماهير» بتاريخ 12 مارس 1962.

وفي كل شيء، ويحتاج إلى أن نبني فيه كل شيء من جديد»[1]. نبني فيه كل شيء؟ نعم، وهي مسألة يزيدها نديم البيطار توضيحاً حين يقول بأن «الوجود العربي يعاني أزمة كلية فريدة في تاريخه تجتاح كيانه التقليدي وتحكم على هذا الكيان بالموت. إنها فريدة لما تنطوي عليه من شمول وعمق وحدة لا نرى شيئاً منها في الأزمات السابقة التي عاناها»[2]. هي، إذن، أزمة عميقة وحادة وشاملة وفريدة من نوعها في تاريخ أزمات هذه الأمة.

وما يعبّر عنه هؤلاء بلغة قومية كان مهدي عامل (1936 - 1987) يعبّر عنه، في مطلع السبعينات، بلغة ماركسية-لينينية. فالأزمة، من منظوره، ليست بسيطة لتختصر في كونها «أزمة حضارة عربية» أو «أزمة فكر عربي» أو «أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي»؛ لأن كل هذه المفاهيم لم تكن، في نظره، سوى مفاهيم أيديولوجية مضللة، لكنها، في الصميم، أزمة مركّبة وعميقة، وهي «أزمة البرجوازيات العربية المسيطرة»، وأزمة «الإنتاج المسيطر في الواقع الاجتماعي»[3] العربي. وهذا ما يجعلها أزمة مزدوجة: فهي من جهة أزمة علاقات إنتاج محلية يتولّد عنها صراع طبقي بين طبقة عاملة وطبقة برجوازية مسيطرة، وهي من جهة أخرى أزمة تبعية بنيوية ترتبط فيها البنية الاجتماعية العربية بالإمبريالية العالمية ويتولّد عنها صراع تحرري. والسبب وراء ذلك أن نمط الإنتاج الرأسمالي تكوّن في مجتمعاتنا بالتزامن مع دخولها في طور التبعية البنيوية للمراكز الإمبريالية التي كان نمطها الرأسمالي العالمي يدخل، هو كذلك، في طور أزمته. وبتعبير آخر فإن هذا النمط تكوّن

---

1 - المرجع السابق، ص220

2 - الأيديولوجية الثورية، ص10

3 - أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، ص21

منذ بدايته كـ«نمط إنتاج كولونيالي» مأزوم، الأمر الذي جعل طور تكوّن هذه المجتمعات هو ذاته طور تكوّن أزمتها، فكانت «بنيتها أزميّة -أو أزموية- منذ بدء تكوّنها في ظل السيطرة الإمبريالية»[1]. فنحن، إذن، أمام مجتمعات «أزمية أو أزموية» أي مجتمعات تعاني من أزمة بنيوية ضاربة في العمق، واستحكمت منذ لحظة تكوّنها كمجتمعات تابعة.

وأزمة بنيوية وعميقة ومركّبة من هذا النوع لا يمكن تجاوزها إلا بالثورات والانقلابات الكبرى. فإذا كانت المسألة مسألة بناء مجتمع جديد كما يقول ميشيل عفلق، أو تحويل جذري وشامل للوجود العربي وتجديد شامل في الإنسان العربي كما يذهب نديم البيطار، أو الانتقال من المجتمع الرأسمالي إلى المجتمع الشيوعي كما يراهن مهدي عامل، إذا كانت هذه هي المسألة فإن هذا البناء أو التحويل أو التجديد أو الانتقال لا يمكن أن يتم إلا بهدم المجتمع أو الوجود أو الإنسان العربي القديم والانقلاب الشامل والجذري عليه أي بالثورة بما هي «عمل خلاّق عظيم»، وله فعل «المعجزة» وفق ما استقر عليه فهم هذا الجيل.

ويلتقي هذا الجيل باختلاف منطلقاته القومية أو الماركسية أو حتى الإسلامية، يلتقي في يساريته الراديكالية التي تتجلى في رفضه الجذري والشامل للواقع القائم. وما يعبّر عنه ميشيل عفلق ونديم البيطار من منطلق قومي، ومهدي عامل من منطلق ماركسي، كان سيد قطب (1906 - 1966) يصوغه، في منتصف الستينات، إسلامياً وباستخدام معجمه الإسلامي السياسي المستجدّ، والذي استقى بعضه من أبي الأعلى المودودي

---

1 - مهدي عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، (بيروت: دار الفارابي، ط:5، 1986)، ص11

(1903 - 1979)، وذلك حين بدأ هذا الأخير في المطالبة بضرورة وجود «منهاج الانقلاب الإسلامي» ليتولّى نسف المجتمع الذي يقوم على «أسس الجاهلية». وقد ذهب المودودي إلى أنه لا سبيل لنجاح هذا «الانقلاب الإسلامي» الشامل إلا بقيام «حركة شعبية على أساس النظريات والأحكام القرآنية ودعامة سيرة محمد (ص) وسنته الطاهرة، تقوم هذه الحركة الشعبية وتنهض وتقوى حتى تغيّر بجهادها المستمر العنيف أسس الجاهلية»[1]، وتؤسس لـ«حاكمية الله» في الأرض. وهي «حاكمية» تتأسس على الرفض المطلق للمجتمعات «الجاهلية» القائمة، وعلى رفض الخضوع لسلطان غير الله، ورفض الاعتراف بدستور غير القرآن، رفض الانقياد لقانون غير الشريعة، ورفض «العادات والتقاليد الجاهلية المتوارثة»[2] برمتها. وجاء سيد قطب ليعطي لهذا الرفض المطلق صياغته الإسلامية الناجزة عربياً.

وقد كانت نقطة الانطلاق في الرفض المطلق لدى سيد قطب تتمثّل في يقينه الجازم بأن «العالم يعيش اليوم كله في جاهلية»[3]، وهي «جاهلية» لا تختلف عن تلك «الجاهلية» التي عاصرها الإسلام، بل إنها أظلم منها؛ لأنها «جاهلية» شاملة حيث «كل ما حولنا جاهلية، تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية،

1- أبو الأعلى المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، (السعودية: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط:3، 1988)، ص24. والكتاب كان في الأصل محاضرة ألقاها المودودي في سبتمبر 1940 في جامعة عليكرة بالهند.

2 - المرجع السابق، ص41

3 - سيد قطب، معالم في الطريق، (بيروت/ القاهرة: دار الشروق، ط:6، 1979)، ص8

وتفكيراً إسلامياً، هو كذلك من صنع هذه الجاهلية»[1]. وهي جاهلية لأنها قائمة على «أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية، وهي «الحاكمية، إنها تسند الحاكمية إلى البشر»[2]. و«جاهلية» شاملة بهذه الطريقة لا يمكن التخلص منها إلا بـ«ثورة شاملة»، ثورة على كل شيء، على «حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها»[3]، بحيث يتم انتزاع السلطان «من أيدي مغتصبيه من العباد وردّه إلى الله وحده»[4]. كما أنها ثورة شاملة على المجتمع من أجل «تغيير هذا الواقع الجاهلي من أساسه»[5]. ولأنها ثورة شاملة فإنها لا تقبل المساومات ولا تعترف بأنصاف الحلول والمجاراة، فليس مهمتنا، كما يقول، «أن نصطلح مع واقع هذا المجتمع الجاهلي ولا أن ندين له بالولاء، فهو بهذه الصفة، صفة الجاهلية، غير قابل لأن نصطلح معه»[6]. وثورة بهذا الشمول لا تتم «بمجرد التبليغ والبيان» -وهذا كان رهان حركة الإخوان المسلمين منذ تأسيسها-، بل لا بد من توجيه «الضربات للقوى السياسية التي تعبّد الناس لغير الله (...) وإزالة الأنظمة والحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر»[7]، أي لا بد من الجهاد لإقامة «حاكمية الله» وتأسيس «المجتمع المسلم». و«الجهاد» هنا هو الاسم الديني لتلك الثورة الشاملة حين تجاور المقدس.

---

1 - المرجع السابق، ص18/ 17

2 - المرجع السابق، ص8، وانظر كذلك، ص91

3 - المرجع السابق، ص59

4 - المرجع السابق، ص60

5 - المرجع السابق، ص19

6 - المرجع السابق، ص19

7 - المرجع السابق، ص63

- 5 -

كانت المنطقة تمرّ باضطراب كبير، وعلى الرغم من المعنى السلبي الذي يتبادر إلى الذهن فور سماع كلمة «اضطراب»، إلا أن وراء هذا الاضطراب كان يتراءى أمل كبير كذلك، أمل بأن المستقبل الذي ظل العرب، الطليعة الثورية والجماهير الثائرة، ينتظرونه طويلاً مع التنويريين دون أن يأتي، إذا به يقترب من لحظة تحققه التاريخية، ويقف على مسافة قريبة جداً منهم، وهي مسافة يمكن عبورها بقفزة كبرى على ظهر الثورة أو بانقلاب شامل يطيح بكل العوائق التي كانت تحول دون العبور المظفّر باتجاه المستقبل الذي كان ينتظر تحققه هنا والآن، بل لا معنى للثورة ما لم تحقق هذا المستقبل هنا والآن.

لقد كوّن هذا الجيل قناعاته الكبرى في هذا السياق المضطرب المحكوم بالأمل. وبحسب نديم البيطار فإن المرحلة العربية كانت في العام 1964 «مرحلة انتقالية ثورية» من «وجود تقليدي إلى وجود جديد ينقضه نقضاً تاماً، يدمّره ويجدده في جميع أبعاده، ومن الجذور»[1]، بل إن «ثورية الواقع

1 - الأيديولوجية الثورية، ص7

العربي تتقدم على الناحية الأيديولوجية»[1] في الحركة القومية العربية الثورية آنذاك. وقد فرضت الثورة نفسها كأداة وحيدة للتغيير الشامل والسريع في عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية بحيث لم يبق من أداة لإجراء التحولات الكبرى وحلّ الصراعات في هذا العالم سوى الثورات التي «أصبحت وحدها تقف كأداة تغيير شامل»[2] في هذه المرحلة. وقد عبرّ جمال عبد الناصر عن هذا الأمل في التغيير الشامل الذي يراهن على الثورة، وعلى الثورة وحدها، وذلك حين راهن، في «الميثاق الوطني»، على أن الثورة كانت تحقيقاً لأمل «التغيير الحتمي الذي طال انتظاره»[3]، وأنها «قفزة عبر مسافة التخلف الاقتصادي والاجتماعي تعويضاً لما فات وصولاً إلى الآمال الكبرى»[4]. ومن أجل هذه القفزة باتجاه المستقبل وصولاً لهذه «الآمال الكبرى»، راهن هذا الجيل على الثورة إلى حدّ أسطرتها، فهي، عنده، أداة التاريخ المثلى لإنجاز النهضة المؤجلة دهراً، و«ما من طريقة هنالك غير الثورة، الثورة المفجّرة لقوى الجماهير الكامنة»[5]. كما أن للثورة «قدرة عجيبة على توحيد الجماهير الممزقة، وتفجير قوى الجماهير الجائعة المستسلمة المشلولة»[6]، بحيث تتمكن هذه الجماهير من تجاوز ماضيها، بشكل حاسم وسهل وسريع وباهر، لتصبح في النهاية «أكثر تفتحاً وصفاءً وانطلاقاً».

لم يكن قادة ثورة 23 يوليو يؤمنون بهذا الفهم الأسطوري والسحري

---

1 - المرجع السابق، ص16

2 - المرجع السابق، ص15

3 - الميثاق الوطني، ص24

4 - المرجع السابق، ص25

5 - الثورة والجماهير، ص192

6 - المرجع السابق، ص193

لفعل الثورة في بادئ الأمر، ربما بحكم تنشئتهم العسكرية الانضباطية. ولم يكن هؤلاء يفكرون في صبيحة الثالث والعشرين من يوليو 1952 أنهم يقفزون قفزتهم التاريخية الكبرى باتجاه المستقبل، أو أنهم يخلقون بانقلابهم العسكري الأبيض واقعهم خلقاً جديداً، بل إن كل ما كان يخطط له هؤلاء، آنذاك، هو أن يقوموا بعملية تصحيحية تطهّر الجيش والدولة من العناصر الفاسدة، وذلك تمهيداً، كما يقول عبد الناصر في أحد الاجتماعات في العام 1953، لـ«إعادة الحياة البرلمانية، وذلك ليعود رجال الدولة القادرين على حماية مصالح البلد إلى الحكم»[1]. إلا أن هؤلاء الضباط حين رأوا انقلابهم العسكري يتحوّل إلى ثورة تستقطب حماساً متأججاً لكتلة ضخمة من الجماهير العربية التي كانت تتوق لـ«مخلصها» و«يوم خلاصها»، حين رأى هؤلاء كل هذا شرعوا في أسطرة ثورتهم بما هي ثورة عظيمة قامت «تحقيقاً لأمل كبير راود شعب مصر»[2] لسنوات طويلة، فهي، كما يقول جمال عبد الناصر، «ثورة منبعثة من قلب الشعب، حاملة لأمانيه، مكملة لنفس الخطوات التي خطاها من قبل على طريق مستقبله»[3]. وقد كانت أبواب هذه الأماني والآمال، كما كتب أنور السادات، مغلقة في وجه الشعب، وهي أبواب لم تفتح إلا مع الثورة التي مهّدت أمام جماهير الشعب الكادحة الطريق، وفتحت «الأبواب أمام الشعب لينطلق نحو مستقبله»[4]، نحو «الأمل الكبير المضيء للشعب»، وهو العيش «في كنف الحكم القومي

1 - المرجع السابق، ص242

2 - فلسفة الثورة، ص24

3 - المرجع السابق، ص ص63-62

4 - قصة الثورة كاملة، ص7

وفي مجتمع اشتراكي لا تفصل بين طبقاته فوارق شاسعة»[1]. وقد بلغت أسطرة الثورة أوجها في كلمات جمال عبد الناصر في «الميثاق الوطني»، حيث أصبحت الثورة، في نظره، فعل ضروري، وهي الباب الذي انفتح ليدخل منه التغيير الحتمي، وهي «الطريق الوحيد الذي يستطيع النضال العربي أن يعبر عليه من الماضي إلى المستقبل»، وهي «الوسيلة الوحيدة التي تستطيع بها الأمة العربية أن تخلص نفسها من الأغلال التي كبلتها»، وهي «الوسيلة الوحيدة لمغالبة التخلّف»، وهي «الوسيلة الوحيدة لمقابلة التحدي الكبير الذي ينتظر الأمة العربية وغيرها من الأمم التي لم تستكمل نموها»، وهي «الجسر الوحيد الذي تتمكن به الأمة العربية من الانتقال بين ما كانت فيه، وبين ما تتطلع إليه»[2]. ما معنى كل هذه الأسطرة للثورة؟ معناها أن الثورة هي العصا السحرية! بل هي العصا السحرية الوحيدة القادرة على انتشال هذه الأمة من تخلفها وضعفها وارتهانها للاستعمار وأعوانه والاستغلال والرجعية! وبتعبير آخر، هي العصا السحرية الوحيدة القادرة على إنجاز النهضة التي طال انتظارها! وعلى تمكين هذه الأمة من الظفر بنصرها المؤجّل دهراً على كل من الاستعمار وإسرائيل و«الرجعية» العربية.

---

1 - المرجع السابق، ص8

2 - الميثاق الوطني، ص8

- 6 -

لقد فعلت الثورة/ الثورات فعلها، وألقت بحجرها الضخم في بركة مياه كانت مستقرّة لسنوات طويلة. وبدا وكأن الثورة على مشارف أن تحقق لهذه الأمة أملها الكبير الذي طال انتظاره بالفعل. بل توهّم كثيرون أن هذا الأمل قد تحقق بالفعل بمجرد قيام الثورة أو حدوث الانقلاب في هذا البلد أو ذاك. وكان الأمل في إعادة صياغة الواقع العربي بهدم نظامه القديم الاستعماري والرجعي، كان هذا الأمل روحاً تتنقل على ظهر الثورة وتجوس بين مصر والجزائر والعراق وسوريا ولبنان واليمن وليبيا وحتى البحرين إبان صعود «هيئة الاتحاد الوطني» (1954 – 1956). فجأة وإذا بهزيمة جديدة تحوّل أمل الثورة إلى اليأس والقنوط حدّ السقوط. لم يكد العرب يتعافون من أثر النكبة في العام 1948، إذا بنكسة يونيو 1967 تصيبهم في مقتل، وتدفعهم، مرة أخرى، لمواجهة سؤال العار والإهانة. وهي إهانة بكل ما للكلمة من معنى بحكم السرعة الخاطفة التي كسبت فيها إسرائيل نصرها الكبير على ثلاثة جيوش عربية دفعة واحدة، وفي مقدمتها جيش «معبود الجماهير» العربية وأملها المنتظر: جمال عبد الناصر. حتى قيل إن هذا النصر كان أسرع نصر يتم

إحرازه في حروب القرن العشرين، وما تسمية الإسرائيليين لهذه الحرب باسم «حرب الأيام الستة» إلا إمعان في الإهانة. أما الأشد من هذه التسمية فهي أن نعرف أن المدة الفعلية التي استغرقتها المعركة الحقيقية «لم تزد في الواقع عن ثلاث ساعات ونصف الساعة، من الثامنة إلى الحادية عشرة والنصف من صباح يوم الاثنين 5 يونيو 1967»[1]. وهي المدة التي تمكنت فيها ضربة الطيران الإسرائيلي الخاطفة من حسم المعركة بتدمير حوالي 75 ٪ من قوة سلاح الطيران المصري عبر ضرب دزينة من القواعد الجوية المصرية في وقت واحد. فكان حجم الصدمة الهائلة التي أصابت الجميع، بما فيهم عبد الناصر نفسه، كافياً لتسمية هذه الحرب بـ«النكسة». وعلى الرغم من أن تسمية هذه الهزيمة القاسية بـ«النكسة» قد توهم أن الهزيمة كانت أهون من تلك «النكبة» الهائلة التي مني بها العرب في حرب العام 1948، إلا أنها كانت، في الحقيقة، أكبر من نكبة من حيث تأثيرها النفسي، ووقعها على «الذهنية» العربية، وانقلاب ميزان القوى في المنطقة بشكل دراماتيكي.

رأينا كيف جرى تفسير نكبة 1948 بمنطق سيكولوجي ينطلق من التعامل مع النكبة على أنها إهانة وعار، وأن الرد على هذا العار لا يكون إلا بالثأر. وجاءت الثورة/ الثورات والحركات والتنظيمات والقوى الثورية التي ظهرت بعد نكبة 1948 لتكون بمثابة العلاج النفسي لمرض «النكبة»، ومحاولة ثورية لمحو عارها وإهانتها. ولم تكد بنية الشعور العربي تتعافى وتستعيد شيئاً من توازنها الذي نجح، جزئياً، في حجب تلك المشاعر المشلّة والسلبية التي ولّدتها النكبة، حتى جاءت إهانة جديدة غير متوقعة وقاسية

1 - محمد حسنين هيكل، الانفجار 1967، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1990)، ص710

وصادمة لتجرّ العرب، من جديد، إلى نقطة البداية التي انطلقوا منها، إلى الإهانة ذاتها. وقد كانت الإهانة، هذه المرة، هدفاً سياسياً أرادته إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية بهدف القضاء على عبد الناصر والمدّ الناصري بصورة نهائية بحيث لا تقوم له بعد ذلك قائمة. وقد عبّر موشي ديان، وزير الدفاع الإسرائيلي آنذاك، عن هذا الهدف حين كشف أن من بين أهداف الضربة الإسرائيلية هو الوصول «بالهزيمة العسكرية إلى حدّ الإهانة حتى لا تعود مصر مهما كانت دعاويها إلى مكان الصدارة في العالم العربي الآن وإلى المستقبل المنظور»[1]. وهذا، بالفعل، ما حدث، فقد كانت نكسة 1967 هزيمة تاريخية هائلة و«غير متوقعة في شموليتها، وخارجة عن التصور في حجمها، ومدمّرة نفسياً في أثرها إلى درجة أن العرب يعتبرونها أكبر هزيمة نزلت [بهم] في القرن العشرين»[2]. وبدت النكسة وكأنها سقوط مدوٍّ لأمل الثورة المتوثب، وانزلاق سريع نحو إحساس قاتل بالخيبة واليأس. وقد اعتبرت هذه الهزيمة بمثابة «الحد الفاصل في الوعي العربي المعاصر، والخطاب المعبر عنه، بين عهد الثورة والأمل وعهد الهزيمة والإحباط»[3]. ويمكن تلمسّ هذا الإحباط في كل الأدبيات التي صدرت بعد النكسة، والتي كانت أشبه بتراجيديا متصلة مفجوعة بالسقوط والخيبة وانطفاء الأمل في المستقبل. وكان القناعة التي تولّدت لدى كثيرين تتلّخص بالتالي: ما عجز جمال عبد الناصر عن تحقيقه لن يتمكن أي زعيم عربي آخر من تحقيقه!

جاءت أولى الاستجابات التراجيدية تجاه النكسة من التيار القومي،

---

1 - المرجع السابق، ص714

2 - جمال عبد الناصر آخر العرب، ص327

3 - المشروع النهضوي العربي، ص169

والناصري تحديداً. وكان جمال عبد الناصر، كما يكتب محمد حسنين هيكل، قد توصّل إلى اقتناع «مؤداه أن النظام كله قد انتهى (...) وأنه مهما كانت أحزاننا الآن فإن علينا أن نعرف أن دورنا قد انتهى نهاية مأساوية»[1]، وبنهاية هذا الدور تكون ثورة 23 يوليو قد انتهت كذلك نهاية مأساوية، وانتهت، بنهايتها، حقبة بأكملها كانت فيها الناصرية هي أمل الأمة برمتها، وعنوان تحررها «التقدمي» ونهوضها القومي من خليجها إلى محيطها. وهذا بالضبط هو ما فهمه الرئيس الجزائري، آنذاك، هواري بومدين، وهو الفهم الذي نقله إلى القادة السوفيات، وذلك في الزيارة التي قام بها إلى موسكو فور توقّف العمليات القتالية في الحرب باقتراح من جمال عبد الناصر بهدف استطلاع نوايا السوفيات في المرحلة المقبلة، فاجتمع في يوم 12 يونيو 1967 بقادة الاتحاد السوفياتي في الكرملين، وخاطبهم بقوله: «إنكم تعرفون أن غرض الغرب هو ضرب القوى التحررية العربية»[2]. وقد نجح الغرب في ذلك إلى أبعد الحدود. وقد استوعبت قوى التحرر القومي في المنطقة هذا الدرس فور وقوع الهزيمة.

كان محمد حسنين هيكل من أقرب المقربين إلى جمال عبد الناصر، وهو الذي كتب خطاب تنحيه بعد هزيمة 1967. لكن هذا القرب لم يمنعه من الاعتراف بأن هزيمة 1967 كانت هائلة وقاسية وأشبه بـ«الخبطة على الرأس»، كما أنها كانت «فرصة مواتية لضرب قوى التغيير والتقدم في العالم العربي المعاصر»[3]. بل إنه يذهب إلى أن هذه الحرب كانت أخطر الحروب

---

1 - الانفجار 1967، ص835

2 - المرجع السابق، ص780

3 - المرجع السابق، ص10

التي دارت في الشرق الأوسط وعليه، كما أنها «أكثرها إثارة وأشدها ضراوة وأبعدها تأثيراً وأحفلها بالمفاجآت، وبالتأكيد فقد كانت المفاجأة الكبرى الحاسمة فيها هي قصر المدة التي استغرقتها المعركة»[1]. ومع كل هذا فقد كان هيكل يغالب إحساسه بهول النكسة من خلال فتح نافذة الأمل بالقول «إن التاريخ لم يتوقف عند 5 يونيو»؛ لأن «الحياة لا تتجمّد عند لحظة بعينها، ثم إن عجلة التاريح لا تكفّ عن الدوران»[2]. كما أن هذا التاريخ ذاته يحدثنا عن أمم وشعوب كثيرة صادفت قبلنا «محنة الهزيمة في السلاح، ولم تتحول هذه الهزيمة إلى حملات تمزّق ضميرها وتعرّي أعصابها وتنهش إرادتها، وإنما تحوّلت المحن إلى دروس وهمم متنبهة وقادرة»[3].

وهي ذات الخلاصة التي انتهى إليها من قبل أحمد الشقيري (1908-1980) الذي كان قريباً من عبد الناصر طوال حقبة الستينات بحكم كونه ممثل فلسطين في جامعة الدول العربية ورئيس اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية منذ أن تأسست في العام 1964 حتى استقالته بعد أشهر من النكسة، وتحديداً في ديسمبر 1967. كان أحمد الشقيري يعرف جيداً أن هزيمة 1967 كانت «أخطر مرحلة مرّت في تاريخ الأمة العربية على الإطلاق»[4]، وهي مرحلة سقوط مأساوي «من القمة إلى الهزيمة». وهو ذاته عنوان الجزء الثالث من مذكراته والذي صدر أول مرة في العام 1971.

---

1 - المرجع السابق، ص710

2 - محمد حسنين هيكل، سنوات الغليان، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1988)، ص6

3 - الانفجار 1967، ص12

4 - أحمد الشقيري، من القمة إلى الهزيمة مع الملوك والرؤساء، ضمن: الأعمال الكاملة لأحمد الشقيري: المذكرات، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 2006)، م:2، ص7

لكن قومية الشقيري تجعله يراهن على حيوية الأمة العربية التي «أثبت تاريخها الحافل بآيات الصمود، الغني بإرادة الحياة وعزيمة البقاء، [ولهذا] لا يمكن أن تأذن بزوال شخصيتها القومية وانقراض كيانها وفناء وجودها»[1]. والرهان على حيوية الأمة العربية لدى زعيم فلسطيني قومي يبقى بالدرجة الأولى رهاناً على أمل الثورة حيث «لا مندوحة أن تنفجر في الأمة العربية الثورة العربية الكبرى في إطار الثورة الأم، وتجتاح الوطن العربي من المحيط إلى الخليج، وتقتلع في طريقها أسباب الهزيمة وكل عوامل الوهن، وفي مقدمة ذلك كل حكم عربي جائر، جمهورياً كان أو ملكياً»[2]؛ والسبب أن هذا الحكم العربي هو «رأس الأسباب»[3] في الهزيمة القاسية، والذي تتحوّل معه بقية الأسباب العسكرية والتكنولوجية إلى مجرد تفصيلات.

إلا أن هذه الاستجابات القومية تجاه هزيمة 1967 لم تكن قادرةً على حجب تلك الحقيقة التي تقول إن هذه الهزيمة كانت نكسة للناصرية ولجمال عبد الناصر بالدرجة الأولى. فقد كانت بمثابة السقوط «من القمة إلى الهزيمة» لنجومية عبد الناصر ولمشروعه القومي وللمدّ الناصري برمته. وهذه حالة من السقوط تتطلب مواجهتها بقسوة بالنقد والمكاشفة الصريحة والمساءلة مهما كانت مؤلمة، بل حتى بالانقلاب عليها؛ لأنه لا يعقل أن ترهن الأمة وجودها وقضاياها المصيرية بنظام حتى لو كان نظام عبد الناصر الذي قاد هذه الأمة إلى هذه الهزيمة المذلة. ثم إن هذه الهزيمة ما كانت لتقع لولا وجود خلل عميق في بنية هذا النظام أو أيديولوجيته، وهو خلل بحاجة إلى المكاشفة

---

1 - المرجع السابق، ص8

2 - المرجع السابق، ص8

3 - المرجع السابق، ص11

والمصارحة والنقد الذاتي. وهنا يأتي دور استجابة الماركسيين العرب.

و«النقد الذاتي بعد الهزيمة» كان هو الهدف المعلن لصادق جلال العظم (وُلد في العام 1934) حين أصدر كتابه الذي يحمل ذات العنوان في العام 1969. فقد أراد من خلال هذا الكتاب تفسير الهزيمة بردها، كما يقول، إلى أسبابها البعيدة الكامنة في بنية المجتمع العربي التقليدية والمحافظة، وعجزها عن مواجهة التحديات المعاصرة. إلا أن الكتاب، في مجمله، لم يكن نقداً ذاتياً للهزيمة بقدر ما هو نقد للمنطق التبريري الذي حاول تبرير الهزيمة بإزاحة المسؤولية عن الذات وإلقائها على الآخرين. وهو منطق متأصّل، كما يذهب العظم، في الذهنية العربية، ويرتبط «بعوامل أساسية تدخل في بنيان المجتمع العربي التقليدي ولا تنفصل عن خصائص الشخصية الاجتماعية التي تربيها البيئة العربية المتوارثة في كل واحد منا»[1]. وقد وجد العظم بغيته في أطروحة لعالم اجتماع عربي اسمه حامد عمار، وذلك في دراسته عن «الشخصية الفهلوية» التي تمتاز بالبحث المستمر عن أقصر الطرق وأسرعها لتحقيق الهدف دون عناء، وبالعجز عن تقبل الحقيقة والواقع، وبنزوعها إلى الحماس المفاجئ والإقدام العنيف والاستهانة بالصعاب في أول الطريق ثم فتور الهمة عندما يتبين أن الأمر يتطلب المثابرة والعمل المنتظم، وبالمغالاة في تأكيد الذات، وبعقدة الشعور بالنقص تجاه الآخرين[2]. وهذه سمات تميّز الشخصية الاجتماعية العربية بما فيها الشخصيات العسكرية التي هُزمت في الحرب هزيمة قاسية.

---

1 - صادق جلال العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، (بيروت: دار الطليعة، ط:4، 1970)، ص70-69

2 - انظر سمات هذه الشخصية في: النقد الذاتي بعد الهزيمة، ص82-70

ويذكر العظم أن نقاشاً عنيفاً دار في الصحف والمجلات العربية على إثر النكسة، وتركز على الدعوة إلى تغيير أساليب المواجهة العسكرية مع إسرائيل وقوى الاستعمار، والانتقال من مرحلة المواجهة بالجيوش العربية النظامية التي منيت بالهزيمة وأثبتت فشلها في نكبة 1948، ونكسة 1967، إلى مرحلة المواجهة والنضال على الطريقة الفيتنامية باعتماد أساليب حروب التحرير الشعبية تماماً كما فعل الشعب الفيتنامي، وهو شعب «يقال إنه فقير متخلف أعزل، قاوم بضراوة وبأعمال بطولية فائقة الاستعمار الفرنسي. وهو يواجه اليوم أعظم قوة حربية في العالم»[1] أي الولايات المتحدة الأمريكية. فإذا نجح هذا الشعب الفقير المتخلف الأعزل فلماذا لا نحذو حذوه ونخوض ضد إسرائيل والقوى الاستعمارية نضالاً شبيهاً بنضاله؟

لا ينبغي أن يفوتنا أن هذه واحدة من معالم الافتراق البارزة بين جيل التنويريين وهذا الجيل الثوري الذي لم يعد ينظر إلى الغرب على أنه النموذج الذي علينا أن نحتذيه ونسير على منواله كما كان الرهان التنويري منذ الطهطاوي حتى طه حسين، بل إن هذا الجيل الثوري لم يكتف بالإطاحة بنموذجية الغرب، بل راح يحوّل تطلعه تجاه النموذج من الغرب إلى شعوب عالم ثالثية فقيرة ومتخلفة لكنها أثبتت نجاحها في تجربة النضال ضد الاستعمار مثل الشعب الفيتنامي أو الكوبي. إلا أن العظم يبدي بعض التحفظ على هذا الأسلوب الذي نجحت فيه المقاومة الفيتنامية بحكم أن حروب التحرير الشعبية لا تأتي «على أساس دعوة سريعة لانتهاجها بعد فشل منيت به جيوش البلاد النظامية»[2]، كما أن تجارب النضال الشعبي

---

1 - المرجع السابق، ص92

2 - المرجع السابق، ص92

المسلح لا تنتقل بصورة آلية من بلد إلى آخر»[1]، وأخيراً فإن فيتنام نجحت في التغلب على التخلف في أنماط السلوك التقليدية التواكلية وتمتعت، بفضل ذلك، بـ«الحركة الدائبة المستمرة، والمرونة والقرارات السريعة»[2]. وهذه مميزات تفتقر إليها الشخصية الاجتماعية العربية وشخصية الجندي العربي، بل هي، تحديداً، ما فشل فيه هذا الجندي في حرب حزيران. إلا أن العظم يعود ليراهن على أهمية «تصعيد العمل الفدائي الفلسطيني داخل الأراضي المحتلة»، وعلى أن هذا التصعيد الفدائي يبقى هو «طليعة معركة التحرير»[3]، وذلك بشرط أن تتمكن الدول العربية المحيطة بفلسطين من جرّ إسرائيل إلى حرب استنزاف طويلة. وهو ما شرع فيه جمال عبد الناصر فور استيعاب هزيمة 1967 وحتى وفاته. ويختتم العظم نقده الذاتي بالتأكيد على أنه لا توجد حلول سريعة ولا مفتاح سحري سيخرج العرب من محنتهم، وأن الحل ليس في انتظار تفجّر قوى ثورية في هذه الأمة لأن هذا الانتظار سيطول، بل يكمن الحل في أن «تتسلم الجماهير الكادحة والعمالية العربية قضيتها، وتحارب مع قياداتها هي حرباً حقيقية»[4]. وهذه، في جوهرها، دعوة ملتوية لخوض المعركة بأسلوب حروب التحرير الشعبية.

وبالنظر إلى ما كانت عليه سياسات عبد الناصر الاشتراكية، فإن العظم يذهب إلى القول بأن هزيمة 1967 قد كشفت «أن الثورة العربية الاشتراكية لم تكن ثورية بما فيه الكفاية، ولا اشتراكية بما فيه الكفاية عند قياسها بالمعايير

---

1 - المرجع السابق، ص93

2 - المرجع السابق، ص94

3 - المرجع السابق، ص96

4 - المرجع السابق، ص166

الصارمة التي تفرضها الهزيمة»[1]. وهذا يتطلب محاكمة القومية العربية الناصرية محاكمة قاسية؛ لأن هذه الأخيرة تتحمل مسؤولية كبيرة في تفريغ الاشتراكية من مضمونها الحقيقي[2]. وذلك لأن اعتبار القومية هي الأصل والوعاء الذي تذوب فيه الفروق بين اليمين الرجعي واليسار الاشتراكي التقدمي لن يقود إلا إلى صيغة فارغة من الاشتراكية والتقدمية معاً.

هذا ما انتهى إليه «النقد الذاتي بعد الهزيمة»، وهو نقد انتهت إليه، قبل ذلك، مراجعة ذاتية نهضت من داخل حركة قومية مهمة ارتبطت، نشأة وانعطافة، بالتحولات والنكبات والنكسات التي مرّت بها الأمة العربية، وهي حركة القوميين العرب. فإذا كان المحرك الرئيسي في «التفكير الثوري» لمؤسسي هذه الحركة «يتلّخص في أن الطبقة الحاكمة وسلطة الدولة فقدتا في نظر الغالبية العظمى من الشعب شرعيتهما بعد الهزيمة النكراء التي لحقت بالعرب في فلسطين»[3] في نكبة 1948، فإن هذا «التفكير الثوري» ذاته سيشهد انعطافة تاريخية حاسمة بعد هزيمة نكراء أخرى في العام 1967. وبناء على هذا المنطق فإن ثمة أنظمة عربية حاكمة ينبغي أن تفقد شرعيتها بسبب هذه الهزيمة، وكان في مقدمة هذه الأنظمة نظام عبد الناصر وأيديولوجيته الناصرية الاشتراكية برمتها. وعبد الناصر نفسه كان يفكّر في شرعية الحكم وفق هذا المنطق الثوري حيث كان يقول إن النظام الملكي في مصر قد فقد شرعيته في الحكم بعد النكبة؛ ولهذا أصبحت الثورة عليه والإطاحة به مسألة مشروعة ولازمة. وبناء على هذا المنطق، يكون نظام عبد

1 - المرجع السابق، ص127

2 - انظر: المرجع السابق، ص128/ 127

3 - حركة القوميين العرب، ص62

الناصر ذاته قد فقد شرعيته بعد هزيمة 1967. وهذا بالفعل ما توصّل إليه عبد الناصر نفسه في اليوم الأول من الحرب، وهو ما أسرّه إلى عبد الحكيم عامر حين قال: «إن أي نظام يعجز عن حماية حدود وطنه يفقد شرعيته»[1]. والتفكير في الشرعية وفق هذا المنطق هو الذي دفعه إلى التفكير في التنحي وإعلانه في خطاب التنحي المشهور.

لقد انجذبت حركة القوميين العرب إلى جمال عبد الناصر والثورة الناصرية وخاصة بعد العام 1954 إلى درجة أن هذه الثورة استحقت، في نظر شخصيات وتنظيمات قومية عديدة ومنها حركة القوميين العرب، اسم «الثورة الأم»[2]، في إشارة إلى أنها الأصل الذي تتولد عنه بقية الثورات، والرحم الذي يضمّ القوى الثورية والتحررية في الأمة، كما أنها «فاتحة طور ثوري جديد، وقاعدة ثورات أخرى أخذت، بالاعتماد عليها واستيحائها، تهزّ الوجود العربي من الجذور، وتشارك معها في عمل التحويل الثوري»[3]. ووصل الأمر بهذه الحركة إلى درجة أن مجموعة منها -هي مجموعة محسن إبراهيم- اقترحت، في أكثر من مناسبة في الأعوام 1959 و1963 و1965، فكرة حل الحركة «وضرورة الالتحام الكامل بالناصرية ضمن الحركة العربية الواحدة»[4]، إلا أن أزمة الجنوب اليمني في يناير 1966 مع مستجدات وظروف أخرى متشابكة قد حالت دون هذا الدمج والالتحام. ولم ينقض العام 1966 حتى وصلت الحركة إلى قناعة شبيهة بتلك التي سيتوصّل إليها

---

1 - الانفجار 1967، ص835

2 - حركة القوميين العرب، ص68

3 - الأيديولوجية الثورية، ص837

4 - مسيرة الجبهة الشعبية من حركة القوميين العرب حتى المؤتمر السادس تموز 2006، ص25.
وانظر كذلك: حركة القوميين العرب، ص84

لاحقاً صادق جلال العظم، وهي أن الناصرية لم تكن ثورية وراديكالية بما فيه الكفاية. وفي يوليو 1966 توصلت اللجنة التنفيذية للحركة إلى خلاصة مؤداها ضرورة تحليل الناصرية من خلال «التمييز بين القوى المختلفة وخاصة بين «اليمين» المتمثل بوكلاء البيروقراطية البورجوازية وطبقتهم وفكرهم وامتداداتهم التنظيمية في الأقطار العربية، وبين «اليسار» المتمثل بالعناصر والقوى التقدمية الموجودة ضمن الخط الرئيسي للناصرية»[1]. ولم يمض عام على هذه الخلاصة حتى جاءت هزيمة 1967 لتفقد الحركة، بعدها، إيمانها بالناصرية التي أدينت، هذه المرة بشكل مباشر، بأنها سبب الهزيمة، وأنها لم تكن حركة ثورية حقيقية بقدر ما كانت «بروجوازية صغيرة محكوم عليها بالفشل». وعندئذٍ بدأ التفكير الجدي، داخل الحركة، في الطلاق الكامل مع الناصرية، والتحول إلى الماركسية-اللينينية.

انتهت الحركة، إذن، إلى تحميل «البرجوازية القومية الصغيرة» مسؤولية الهزيمة. وهو نقد ماركسي للهزيمة أخذ في التداول حتى داخل الاتحاد السوفياتي ذاته. ويذكر مراد غالب، سفير الجمهورية العربية المتحدة في موسكو آنذاك في تقرير سري موجّه إلى جمال عبد الناصر بعد هزيمة 1967، يذكر أن «هناك محاولات جدية ومستمرة حتى الآن لتفسير مواقف قواتنا المسلحة على أساس طبقي، وأن ضباطنا وخصوصاً الكبار منهم لا يؤمنون ولن يؤمنوا يوماً بالاشتراكية، وأنهم تعوّدوا على العيشة السهلة البروجوازية»[2]. إلا أن الموقف العملي المترتب على تحميل هذه «البرجوازية القومية الصغيرة» مسؤولية الهزيمة قد عبّر عن نفسه لا في نقد ذاتي قاس كان

---

1 - حركة القوميين العرب، ص86

2 - الانفجار 1967، ص784

من نصيب الناصرية بالدرجة الأولى، بل في نقد ذاتي لحركة القوميين العرب ذاتها وهي التي ستتعرّض لإعادة بناء ستنتهي بانقسامها وحلها وتصفيتها وتحويل ما تبقى من تكويناتها وكوادرها باتجاه الماركسية-اللينينية. لقد حوّلت هزيمة 1967 حركة القوميين العرب «من منظمة شبه بورجوازية إلى حزب لينيني - ماركسي»[1]. إلا أن هذا الحزب - حزب العمل الاشتراكي العربي الذي أسّسه جورج حبش- لم يكن قادراً على وراثة الحركة التي انقسمت بدورها إلى مجموعات تنظيمية ثورية عديدة توزعت على العالم العربي في فلسطين ولبنان والعراق والجنوب اليمني وعُمان والبحرين. وكان أبرز هذه التنظيمات الثورية وأقدمها هو «الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين» التي تكونت بعد اندماج مجموعات ثورية/ فدائية فلسطينية منها «شباب الثأر» و«أبطال العودة» و«جبهة التحرير الفلسطينية» في يوليو 1967. وقد صدر بيانها التأسيسي في 11 ديسمبر 1967، وفيه تصميم واضح على المضي بالمواجهة مع العدو الإسرائيلي على طريقة حروب التحرير الشعبية وخاصة وأن الظروف الموضوعية بعد هزيمة الجيوش النظامية العربية يوم 5 حزيران 1967 «قد نضجت إلى الحد الذي يفسح المجال لرفع شعار الكفاح الشعبي المسلح وممارسته حتى آخر مدى له في معركة طويلة وقاسية لا بد أن تتحقق في نهايتها إرادة الجماهير وأمانيها»[2]. والتصميم على خوض المواجهة على طريقة حروب التحرير الشعبية سيعيد تذكير الكثيرين بالتجربة الفيتنامية، كما سيعمد البعض إلى تقديم تقييم مقارن بين التجربة التاريخية الفيتنامية

---

1 - حركة القوميين العرب، ص87

2 - البيان التأسيسي للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، منشور على موقع الجبهة الإلكتروني على الرابط التالي:
http://www.pflp.ps/news.php?id=419

والتجربة التاريخية العربية. وهي مقارنة كانت منتعشة بعد هزيمة 1967، وكان السؤال المؤرق لكثيرين آنذاك هو: كيف تمكّن شعب فقير وصغير من تحقيق نجاحات ضد أكبر قوة عسكرية في العالم، في حين هزمت الجيوش العربية شرّ هزيمة في المواجهة مع إسرائيل وهي دولة صغيرة؟

ويندرج كتاب ياسين الحافظ (1930-1978) حول «التجربة التاريخية الفيتنامية» في سياق هذا التقييم المقارن. والحافظ يعي أن فيتنام بلد صغير وفقير ومتخلف اقتصادياً لكن سر نجاحه يكمن في تطوره الفكري التقدمي، فنخبته «تملك فكراً عصرياً وتقدمياً في نفس الوقت، كما أن الأيديولوجيا التي تسود الكتلة الأساسية من الشعب هي، في حدود واسعة، أيديولوجيا تقدمية وثورية وحديثة»[1]. وقد مكّن هذا التطور الفكري النخبة التقدمية الفيتنامية من تحويل الحركة القومية التقليدية إلى حركة قومية تقدمية غير تقليدية، و«على هذه الأرضية الحديثة وُلدت الأشكال الحديثة للمقاومة الفيتنامية ووُلدت الماركسية الفيتنامية»[2]. وهنا، تحديداً، تكمن الوصفة السحرية لنجاح التجربة التاريخية الفيتنامية وفشل التجربة التاريخية العربية التي عجزت عن تحويل القومية العربية التقليدية إلى قومية تقدمية. وعلى الرغم مما يسميه ياسين الحافظ بـ«الفتح الناصري» في هذا السياق، إلا أن الحركة القومية العربية «بقيت تنويعة تقليدية من حيث الأساس، وهذا ما سهّل عملية ضرب الإنجاز السياسي، وهي عملية بلغت ذروتها في عدوان

---

1 - ياسين الحافظ، التجربة التاريخية الفيتنامية: تقييم نقدي مقارن مع التجربة التاريخية العربية، (دمشق: دار الحصاد للنشر والتوزيع، ط:3، 1997)، ص27. صدرت الطبعة الأولى من الكتاب في العام 1976.

2 - المرجع السابق، ص28

حزيران 1967»[1].

وهذا استنتاج سوف يسمح لياسين الحافظ بالمضي قُدُماً - وبالاختلاف عن كلٍّ من القوميين والماركسيين الصميميين سواء بسواء - باتجاه الانتصار لقوميته الماركسية أو ماركسيته القومية التقدمية. والمسألة، من وجهة نظره، لا تكمن في نوعية الحرب نظامية أو شعبية، بل في كونها تقليدية أو حديثة؛ لأن هناك حروباً شعبية تقليدية تماماً كالحروب النظامية التقليدية. وعلى هذا فالمعيار ليس السلاح وطريقة المواجهة، بل المعيار هو أن «أيديولوجيا البشر الذين يحملون هذا السلاح»[2] ينبغي أن تكون حديثة وتقدمية، وتقدمية تعني، هنا، أن تكون عصرية اشتراكية ماركسية. وهنا يكمن سرّ نجاح التجربة الفيتنامية، أي في تحوّل القومية الثورية الفيتنامية إلى الشيوعية الماركسية. ويبقى هذا التحول هو الأبلغ دلالة في سياق مناقشة نجاح التجربة التاريخية الفيتنامية؛ والسبب أن القومي حين يصبح شيوعياً «فهذا يعني أن أيديولوجيته القومية من طراز خاص، حديث غير تقليدي». وهذا ما يدفع ياسين الحافظ إلى الاختلاف، مرة أخرى، مع التفسير الماركسي لهزيمة 1967 الذي أرجع الهزيمة إلى البرجوزاية القومية الصغيرة. فعلى خلاف هذا التفسير الأخير، يذهب الحافظ إلى القول بأن «حداً مناسباً من البَرْجَزة [من البرجوازية] الثقافية الغربية، أي التحديث الثقافي، يشكّل مقدمة وتمهيداً لا بد منه للانتقال إلى ماركسية حقّة»[3]. وهذا ما كان تفتقر إليه الماركسية/ الماركسيات العربية التي كانت تُنكر الوعي القومي وتنظر إليه بسلبية طبقية

---

1 - المرجع السابق، ص28

2 - المرجع السابق، ص31

3 - المرجع السابق، ص83

على أنه «وعي برجوازي»[1] مشوّش وطامس للوعي الطبقي.

وفي المقابل، فإن العكس صحيح كذلك، بمعنى أن الماركسية حين تصبح قومية فإنها تصبح «ماركسية حقة» من طراز خاص، أي إنها سوف تصبح «ماركسية كولونيالية»[2] –والأصح أن نقول ماركسية ما بعد كولونيالية أو مضادة للكولونيالية– أي ماركسية تحررية تبقي الخلاص القومي في مركز اهتمامها. وهذا ما كان ينقص التجربة التاريخية العربية التي كانت «تعاني شقاء قومياً مزدوجاً»[3] لا شفاء له إلا بعقلنة القومية العربية وتحويلها إلى قومية حديثة تقدمية، والماركسية هي أداة هذه العقلنة. وبالمعنى هذا فإن مهمة ياسين الحافظ كانت تصبّ لا في تقديم نقد ماركسي للقومية بقدر ما كانت محاولة إنقاذ القومية بالتوسّل برافعة الماركسية، أو محاولة علاج مرض القومية بدواء الماركسية.

في الوقت الذي كان ياسين الحافظ يجتهد في تأسيس ماركسيته القومية أو قوميته الماركسية، كان هناك مفكر لبناني أدرك أن أزمة الواقع العربي أزمة مزدوجة، إلا أنه، وعلى خلاف ياسين الحافظ، سيقترح تفسيراً مغايراً لهذه الازدواجية، تفسيراً هو في الصميم تفسير ماركسي لينيني، هكذا بلا أي لبس أو خلط أو تشويش، ذلك هو مهدي عامل. لم يكن مهدي عامل يحلّل هزيمة 1967 تحديداً، لكنه «بعد أن هزّته هزيمة 1967 بشدة، شرع في إعداد مشروع طموح يهدف إلى وضع نظرية حول الواقع العربي واشتراكيته

1 – المرجع السابق، ص96

2 – المرجع السابق، ص93

3 – المرجع السابق، ص96–95

الممكنة»[1]. وتوصّل إلى أن «الواقع العربي» واقع مأزوم، وهو يعيش أزمة بنيوية عميقة، وليست هزيمة 1967 وتبعاتها إلا واحدة من إفرازات هذه الأزمة. والأزمة التي يقصدها هي «أزمة البرجوازيات العربية المسيطرة» الناتجة عن أزمة «الإنتاج المسيطر في الواقع الاجتماعي»[2] العربي. وهي أزمة نابعة من «علاقة التبعية البنيوية التي تربط البنية الاجتماعية العربية من حيث هي بنية كولونيالية، بالبنية الاجتماعية الرأسمالية في أوروبا الغربية وأمريكا من حيث هي بنية إمبريالية»[3]. أي إنها أزمة «نمط إنتاج كولونيالي». وهذا مفهوم مركزي في فكر مهدي عامل، وقد استخدمه، أول مرة، قبل نكسة حزيران بشهر، وذلك في أطروحة الدكتوراة التي ناقشها في فرنسا في مايو 1967. وعاد ليستخدمه بعد النكسة بعام في مقالة نُشرت في مجلة «الطريق» في العام 1968. أما صياغته النهائية فقد ظهرت في كتابه «مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني» الذي صدر في العام 1972. وقد جاء الكتاب، كما يقول، محاولة لتصحيح «ما لحق بالنظرية الماركسية من تشويه وانحراف في ممارسات الحركة الشيوعية العربية (...) ولعل بالإمكان الرجوع بهما [التشويه والانحراف]، في نهاية التحليل، إلى طغيان الأيديولوجية البرجوازية والبرجوازية الصغيرة في ظهورها بمظهر الأيديولوجية «القومية» في تلك الممارسات»[4]. وبما إن هذه البرجوازيات

---

1 - الطاهر لبيب، جرامشي في خطاب المثقفين العرب، ضمن كتاب: ميشيل بروندينو والطاهر لبيب (تحرير)، جرامشي في العالم العربي، ترجمة: كاميليا صبحي، (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ط:1، 2002)، ص42

2 - أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، ص21

3 - المرجع السابق، ص40

4 - مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ص8

القومية العربية قد قادت حركة التحرر الوطني إلى الفشل والمأزق، فإن الخروج من هذا المأزق يتطلب تحويل الرهان من فكر البرجوازية القومية إلى الفكر الثوري الماركسي اللينيني. وبهذا التحويل سوف يشبك مهدي عامل الفكر الثوري الماركسي بحركة التحرر الوطني، وهذا، كما يقول، التحام أساسي لوجود النظرية الماركسية، كما هو أساسي لحركات التحرر الوطني الثورية؛ لأن الانتقال الثوري من الرأسمالية إلى الاشتراكية في العالم العربي يتطلب أن يصير الفكر الماركسي هو «نظرية التحرر الوطني»[1].

وبناء على هذا التحليل الماركسي ما بعد الكولونيالي، فإن الحل يكمن في التحرر من هذه السيطرة الإمبريالية أي من علاقة التبعية البنيوية، ثم إن عملية التحرر بحد ذاتها هي «بالضرورة أي في حقيقتها العلمية، عملية تحويل ثوري لبنية علاقات الإنتاج الكولونيالية»[2]. وهذا التشابك هو الذي ميّز «حركة الصراع الطبقي في البنية الكولونيالية من حيث هي حركة صراع وطني، أي حركة تحرر من الإمبريالية»[3]. وبما إن البرجوازية الكولونيالة هي العائق الأساسي أمام نهوض المجتمعات العربية، فإنه يكون من العبث مواجهة هذه البرجوازية الكولونيالة من موقع البرجوازية الصغيرة وبأدواتها، بل صار من الضرورة بمكان الانتقال إلى «موقع الطبقة العاملة الثورية» كشرط أساسي لتحقق هذا النهوض. وبتعبير آخر، فإن الفكر لا يكون ثورياً إلا بقدر ما يظهر «تلك الحدود المعرفية والطبقية التي هي فيه تمنعه من أن يكون بالفعل فكراً ثورياً. والماركسية اللينينية هي الفكر العلمي

---

1 - المرجع السابق، ص7

2 - أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، ص41

3 - المرجع السابق، ص87

الذي به تظهر الحدود هذه، فهي التي تقدر على تحديد الطابع الثوري لكل فكر سابق عليها»[1]، كما هو الحال مع فكر البرجوازية القومية الذي تسبب في هزيمة 1967، وقاد «حركة التحرر الوطني إلى مأزق»[2]. وعلى هذا، سيكون الفكر الثوري الماركسي اللينيني هو الوحيد القادر على إنجاز تحويل ثوري يبدأ بتحرير بلداننا من تبعيتها البنيوية للمراكز الإمبريالية، لينتهي بالانتقال الثوري بمجتمعاتنا من الرأسمالية إلى الاشتراكية!

---

1 - المرجع السابق، ص181

2 - مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ص13

- 7 -

لقد كانت فلسطين طوال الخمسينات والستينات هي قضية العرب الأولى رسمياً وشعبياً، إلا أن تراجع المدّ الناصري بعد هزيمة 1967 انعكس على هذه القضية، حيث أخذت تتحوّل، شيئاً فشيئاً، من قضية العرب الأولى إلى قضية المسلمين الأولى، وذلك بالتزامن مع تحوّل التوجّه، في العالم العربي، من أيديولوجيا القومية الناصرية إلى أيديولوجيا «الإسلام السياسي». وقد كانت الفرصة مواتية بعد الهزيمة التي تركت وراءها احتلالاً إسرائيلياً لمناطق الضفة الغربية وقطاع غزة والجولان وسيناء، وأخيراً وهو الأهم، القدس وهي المدينة المقدّسة. فقد وقعت القدس تحت الاحتلال الإسرائيل، وفي 27 يونيو كان الكنيست الإسرائيلي قد وافق على قانون «ضم القدس». ثم جاءت جريمة إحراق المسجد الأقصى في 21 أغسطس 1969، فبادر قادة الدول الإسلامية إلى عقد قمة في الرباط في 25 سبتمبر 1969 رداً على هذه الجريمة. وتمخّض عن هذه القمة إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي التي اختيرت مدينة جدة بالمملكة العربية السعودية مقراً مؤقتاً لها إلى حين تحرير القدس لتكون المقر الدائم للمنظمة في إشارة إلى أن فلسطين ستكون هي قضية المسلمين الأولى.

على صعيد آخر، فإن حركات الإسلامي السياسي الثورية/ الجهادية لم تكن بمنأى عن انعكاسات هزيمة 1967. وهي الهزيمة التي صار من الشائع بين كثير من المحللين السياسيين اعتبارها نقطة التحول في تاريخ الشرق الأوسط الحديث حيث «تحوّل النموذج من القومية العلمانية إلى القومية الدينية أو الإسلامية»[1]. فبعد أن كانت «القومية العربية قوة هائلة قبل حرب 1967، أخذت هذه القوة تتضاءل بعد هذه الكارثة، وعلى الأغلب كنتيجة لهذه الهزيمة الساحقة التي مُني بها العرب، وما ترتّب عليها من احتلال أراضي واسعة في منطقتهم»[2]. وأصبح المجال مفتوحاً لصعود قوى الإسلام السياسي لملء هذا الفراغ الهائل الذي تركه غياب جمال عبد الناصر وانحسار المدّ الناصري في المنطقة. ولم تكن استمالة وتجييش حماس الشعوب العربية دينياً لصالح فلسطين بالمسألة الصعبة، فالمسجد الأقصى كان أولى القبلتين بالنسبة للمسلمين، وهو ثالث الحرمين ومسرى الرسول (ص). وهذه قدسية كانت كافية لتحويل فلسطين من كونها قضية العرب الأولى إلى كونها قضية المسلمين الأولى. ولم يكن هذا التحويل سوى مسألة وقت في انتظار الشرارة، وكانت جريمة إحراق المسجد الأقصى هي الشرارة. إلا أن هزيمة 1967 لم تكن بلا معنى في هذا السياق؛ لأن الثابت أن هذه الهزيمة قد استخدمت كذريعة للهجوم الديني على القومية الناصرية «الملحدة والعلمانية والاشتراكية»، كما استخدمت كدليل للبرهنة على أن البديل الوحيد القادر على إنقاذ الأمة من نكساتها وهزائمها المتتالية ليس إلا

1 - Fawaz A. Gerges, The Transformation of Arab Politics, in: Roger Louis (edt), The 1967 Arab-Israeli War: Origins and Consequences, (Cambridge : Cambridge University Press, 2012), p.285

2 - Rashid Khalidi, The 1967 War and the Demise of Arab Nationalism, in: The 1967 Arab-Israeli War: Origins and Consequences, p.264

الإسلام و«الجهاد الإسلامي» فقط، فهذا وحده هو القادر، كما يقول عبد الله عزّام (1941 – 1989)، على تبديد «اليأس الذي ران على قلوب كثير من المسلمين بعد الهزائم التي مُني بها المسلمون في القرنين الأخيرين»[1].

كانت التفسيرات الإسلامية لهزيمة 1967 من أوائل الاستجابات التي ظهرت فور وقوع الهزيمة مباشرة. فبعد مرور ستة أشهر على الهزيمة، وتحديداً في ديسمبر 1967، صدر كتاب بعنوان «أعمدة النكبة» للمحقّق المعروف صلاح الدين المنجد (1920 – 2010). وقد أراد المنجد، كما يوهم العنوان الفرعي لكتابه، أن يقدم «بحث علمي في أسباب هزيمة 5 حزيران»، وهو بحث يعترف بأن «النكبة الأخيرة في 5 حزيران 1967 من أعظم النكبات التي مرّت بالعرب في تاريخهم الحديث»[2]، وأن السبيل لتجاوز هذه النكبة الهائلة لا يكون إلا بالاعتراف بالخطأ والنقد الذاتي «لمعرفة موضوع المرض والوصول إلى معالجته»[3] بعيداً عن سياسة إخفاء الحقائق وتشويهها، وتخدير الجماهير وتضليلها. أما «مكمن المرض» الذي يسعى المنجد إلى إلى معرفته والوصول إلى معالجته فهو الإيمان والقرب أو الابتعاد عن الله. والسبب أن الهزيمة، كما يرى، إنما وقعت بسبب ابتعاد العرب عن إيمانهم بالله، أو كما يقول: «لقد تخلّى العرب عن إيمانهم بالله، فتخلّى الله عنهم»[4]. ولم يفت المنجد أن يبيّن مصاديق هذا الابتعاد التي تمثلت في تركهم «القيم الروحية

---

1 – عبد الله عزّام، آيات الرحمن في جهاد الأفغان، (نسخة إلكترونية، منتدى حنين، 2009)، ص15

2 – صلاح الدين المنجد، أعمدة النكبة: بحث علمي في أسباب هزيمة 5 حزيران، (دار الكتاب الجديد، ط:2، 1968)، ص5

3 – المرجع السابق، ص6

4 – المرجع السابق، ص17

والأخلاقية»، ومناداتهم بـ«القومية الجاهلية تارةً، وبالاشتراكلة الماركسية الملحدة تارةً أخرى»[1]. وبناء على هذا التفسير الديني سيذهب المنجد إلى محاكمة قاسية واتهامية لرواد كلتا الدعوتين/ الخطيئتين: القومية العلمانية الجاهلية، والاشتراكية الماركسية الملحدة. فالقومية التي دعا إليها القوميون العرب بدءاً من ناصيف اليازجي وبطرس البستاني حتى آخرهم وعلى رأسهم قسطنطين زريق وساطع الحصري وميشيل عفلق، هذه القومية، بحسب المنجد، لم تنفع الأمة العربية في شيء، ولم يكن لها من ثمار إلا «هدم الخلافة العثمانية» في أولها، و«في آخرها الابتعاد عن الدين والإيمان»[2]. أما «الاشتراكية الماركسية الملحدة» التي «هلّل لها شبلي الشميل وسلامة موسى من مصر، حتى جاء عفلق وحوّر دعوته القومية إليها (...) حتى فرضتها القوة العسكرية في القاهرة ودمشق»[3]، فلم ينتج عنها إلا «الخراب والدمار والفقر، وفقدان الحرية، وتسلط الإرهاب، ونتج عنها أيضاً النكبة الأخيرة»[4]. وهي نكبة صار من المعروف والثابت، كما يزعم المنجد، أن الذي سببها هم «الاشتراكيون الثوريون»[5]. وعلى هذا، ستكون النكسة أو النكبة أو الكسرة، كما يقول، من نصيب هؤلاء وحدهم بالدرجة الأولى.

ليس صلاح الدين المنجد هو الوحيد الذي دافع عن التفسير الديني/ الإيماني لأسباب هزيمة 1967، فمفتي المملكة الأردنية فسّر الهزيمة،

1 – المرجع السابق، ص17

2 – المرجع السابق، ص19

3 – المرجع السابق، ص19

4 – المرجع السابق، ص20

5 – المرجع السابق، ص23

كذلك، تفسيراً إيمانياً؛ لأن الله، كما يقول، «أراد أن يسلّط علينا اليهود نتيجة بعدنا عن ديننا»[1]. وقد نشر أبو الحسن الندوي (1914 - 1999)، الداعية الإسلامي الهندي المعروف، في يوليو 1967 مقالة أراد من ورائها أن يفسّر «كارثة العالم العربي وأسبابها الحقيقية». إلا أنه لم يكن يختلف عن المنجد في تفسير الهزيمة تفسيراً إيمانياً بالاعتماد على مفهوم «الخذلان»[2] أي خذلان الله للعرب، وذلك لمّا استجدّت لدى هؤلاء تطورات سلبية ثلاث، وهي[3]: تأثر العرب بأخلاق الحضارة الغربية، والقومية العربية والاشتراكية، وقيام الحكومات الديكتاتورية العسكرية.

والحقيقة أن كل هذه الاستجابات لم تكن لا تفسيراً ولا بحثاً علمياً في الأسباب الحقيقية للكارثة والهزيمة بقدر ما كانت شتيمة هجائية لا تخلو من شماتة بلغت، أحياناً، حدّ التشفي من جمال عبد الناصر والناصرية التي أغرقت الجماهير العربية في أوهام فارغة من قبيل الادعاء بأنها قادرة على سحق «الاستعمار الأمريكي» و«الرجعية العربية» في حين أنها «لم تصمد في المعركة ثلاثة أيام، وطلبت وقف إطلاق النار من غير شرط ولا قيد»[4]. وليس مبعث هذا الهجاء والشماتة إلا رغبة هؤلاء في تحطيم الناصرية -ومن ورائها «القومية العلمانية» و«الاشتراكية الملحدة»- لإفساح المجال لتقديم البديل الإسلامي الذي سيكون قادراً على امتصاص مفاعيل الهزيمة السلبية بحكم إيمانه وتوكّله على الله وحده. وبحسب الندوي فإن العرب -وهم

---

1 - نقلنا العبارة عن: النقد الذاتي بعد الهزيمة، ص19

2 - أبو الحسن الندوي، كارثة العالم العربي وأسبابها، (مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، د.ت)، ص8

3 - انظر: المرجع السابق، ص ص16-10

4 - المرجع السابق، ص21/ 20

مادة الإسلام وأصله- «أمة ظلت تحتمل النكبات» التي مرّت عليها بدءاً من وفاة الرسول والردة، ولهذا فإن هذه النكبة الأخيرة، هزيمة 1967، لن تكون أعظم من سابقاتها على الرغم من قساوتها الفادحة التي «تقصم الظهر، وتذيب المهجة، وتحيّر العقل، وتحطّم الأعصاب»[1]. إلا أن نهوض العرب مجدداً مشروط بوجود «قيادة مؤمنة، راسخة العقيدة، قوية الإيمان بوعد الله ونصره وبصلاح الإسلام، وبالقوة الكامنة فيه»[2]. وبهذه الطريقة قدّمت هذه الاستجابات الدينية تفسيرها لهزيمة 1967، وهو تفسير لا تخلو من سذاجة وسطحية، إلا أنه كان بمثابة العلاج النفسي الناجع لقطاعات عريضة من الجماهير العربية والإسلامية التي ستتمدد في فضاءاتها أيديولوجيا «الإسلام السياسي» بقوة بعد انحسار موجة الناصرية.

تعرّض الأمل الثوري لانتكاسة كبيرة بعد هزيمة 1967 وانحسار المدّ الناصري، إلا أنه لم ينطفئ تماماً، وإن كان مركز الثقل فيه قد انتقل إلى «العنف الثوري» والمقاوم الذي تحمّلت مسؤوليته، في بادئ الأمر، قوى اليسار الثورية، إلا أنه استقرّ، منذ السبعينات، لدى القوى الفدائية المنظوية تحت منظمة التحرير الفلسطينية. وقد اتخذ هذا «العنف الثوري» أساليب مغايرة ومتنوعة كانت أقرب إلى حرب العصابات، وتوزّع على عمليات نوعية واسعة بدأت بخطف الطائرات واقتحام السفارات ونسفها واغتيال قيادات العدو المستهدفة وخطف الجنود وتنفيذ عمليات فدائية نوعية داخل الأراضي المحتلة. ثم تراجع اليسار الثوري وانحسرت موجة النضال الفدائي في منظمة التحرير بسبب الحرب الأهلية في لبنان التي اندلعت في

---

1 - المرجع السابق، ص25

2 - المرجع السابق، ص27

العام 1975، وكانت منظمة التحرير طرفاً أساسياً فيها، وبسبب خروج المنظمة من لبنان إلى تونس بعد الاجتياح الإسرائيلي للبنان في العام 1982، والذي كان يستهدف القضاء على «الهياكل الأساسية» للمنظمة، إلا أن عملية استيعاب منظمة التحرير الفلسطينية داخل اللعبة السياسية للنظام العربي لم تكتمل إلا في أغسطس 1988، حيث تمكّن هذا النظام العربي الرسمي من تحويل منظمة التحرير لتكون طرفاً في «عملية تصفية القضية الفلسطينية، وهي العملية التي تبنتها الأقطار العربية رسمياً في قمة فاس العام 1982»[1] والتي تشتمل، من بين ما تشتمل عليه، الاعتراف بإسرائيل مقابل السلام. وبعد هذا التراجع وانحسار المدّ الثوري «العلماني» اليساري منه والقومي، جاء الدور على حركات الإسلام السياسي الثورية/ الجهادية لتتحمل مسؤوليتها على هذا الصعيد بدءاً من حركة الجهاد الإسلامي في السبعينات إلى حركة حماس (حركة المقاومة الإسلامية) في أواخر الثمانينات، ومروراً بحزب الله في لبنان في أوائل الثمانينات.

حدث كل هذا في وقت كان الإسلام السياسي الثوري/ الجهادي يبلغ أوج قوته بحدثين وقعا في وقت متقارب: قيام الثورة الإسلامية في إيران في العام 1978، والتدخّل السوفياتي في أفغانستان في العام 1979 وما تبعه من تحوّل أفغانستان إلى مركز جذب لكل «المجاهدين الإسلاميين» حول العالم من أجل مناصرة «المجاهدين الأفغان» وطرد السوفيات وصولاً لذلك الأمل الكبير في إقامة «المجتمع الإسلامي في أفغانستان»[2]. وكان واضحاً أن هذين

---

1 - خلدون النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:2، 1996)، ص156

2 - آيات الرحمن في جهاد الأفغان، ص11

الحدثين الكبيرين كانا يرسلان رسالتين مختلفتين ولكن بمغزى واحد، وهو أن المنطقة باتت على أعتاب إعادة ترتيب جديدة عنوانها الأبرز هو صعود الإسلام السياسي وتعاظم قوته بدليل أنه تمكّن من توجيه ضربتين مؤلمتين لأكبر قوتين حكم التوازن والتنافس بينهما منطق التحولات والتوازنات ومصائر البلاد والعباد في العالم كله بعد الحرب العالمية الثانية، وهما الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي. فقد خسرت الأولى نظام الشاه وهو حليفها الإقليمي الأهم في منطقة الخليج، وركيزة أساسية من ركائز سياستها في الشرق الأوسط. ثم جاءت أزمة الرهائن الأمريكيين المحتجزين داخل السفارة الأمريكية في طهران، والتي دامت طوال 444 يوماً (4 نوفمبر 1979 – 20 يناير 1981) دون أن تتمكن الإدارة الأمريكية من إنقاذ مواطنيها الـ52 المحتجزين لا بالتفاوض ولا عبر وساطات الأمم المتحدة ولا حتى بالتدخّل العسكري الذي لم يسفر إلا عن تدمير طائرتين أمريكيتين ومقتل 8 جنود أمريكيين. كان الهدف الحقيقي الذي جاهر به الطلاب الإيرانيون، بحسب ما ينقل عنهم محمد حسنين هيكل مباشرة، هو إذلال الإمريكيين وإرغامهم «على كشف حقيقتهم (...) ووضع الإمبرياليين في حجمهم الحقيقي»[1]. وإذا كانت «مدافع آية الله» في إيران قد أدت واجبها في هذه المهمة تجاه القوة الإمبريالية الأولى (أمريكا)، فإن جهاد «آيات الرحمن» في أفغانستان سيتولى إكمال هذه المهمة تجاه القوة الإمبريالية الثانية (الاتحاد السوفياتي) التي كانت قد تورّطت في حرب منهكة مع مقاتلين مدعومين بشكل مباشر من قبل الأمريكيين والسعوديين والباكستانيين، وجاءوا زرافات زرافات من أقطار العالم الإسلامي المختلفة وكلهم تصميم على

---

1 – محمد حسنين هيكل، مدافع آية الله: قصة إيران والثورة، (القاهرة: دار الشروق، ط: 6، 2002)، ص40/ 39. وقد صدرت الطبعة العربية الأولى من الكتاب في العام 1982.

رفع «آيات الرحمن في جهاد الأفغان» ضد «الجيش الأحمر الشيوعي الملحد»، والذهاب إلى حدّ «الاستشهاد» من أجل تحرير بلاد الإسلام من احتلال «السرطان الأحمر» كما سمّاه عبد الله عزام. وهو عنوان واحد من كتيباته التي كانت رائجة بين «الجهاديين» في الثمانينات.

كان هذان الحدثان من الضخامة والأهمية بحيث كانا قادرين على خلق إحساس عام بأن قوة الإسلام السياسي الثوري/ الجهادي الصاعدة ستضع حداً للتوازنات التقليدية إقليمياً ودولياً والتي كانت محكومة بمصالح القوتين العظميين في العالم، وذلك على أمل أن يشهد العالم قريباً أفول هاتين القوتين على غرار ما حدث مع الإمبراطوريتين الاستعماريتين الكبريين (بريطانيا وفرنسا) في منتصف القرن العشرين. ولم لا؟ ألم يتمكّن «الجهاد الأفغاني»، كما يقول عبد الله عزّام، من إدخال «الإسلام في حساب الدول الكبرى، وأصبح الغرب والشرق لا يستطيعون أن يكابروا ويغمضوا أعينهم عن مارد جبار اسمه «الإسلام» باتوا يخافون أن ينطلق مرة أخرى من القمقم»[1]؟! وهو معنى كان روح الله الخميني (1902 – 1989) قد بادر إلى ربطه بثورته الإسلامية التي قادها في إيران. فهذه الثورة ستحقق لا ما كان يأمله وينظّر له منذ الستينات أي «الحكومة الإسلامية» فحسب، بل إنها ستعيد إلى الإسلام حيويته الثورية الغائبة والتي كان «أعداء الإسلام» يسعون إلى إخماد جذوتها «حتى لا يفكّر المسلمون في السعي لتحرير أنفسهم، وتنفيذ أحكام دينهم كلها»[2]. بل إنه ذهب إلى أبعد من عودة «الحيوية الثورية» للإسلام، إلى أن تصفي «الحيوية الثورية» للإسلام حساباتها مع

1 – آيات الرحمن في جهاد الأفغان، ص15

2 – روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، (الطبعة الثالثة، د.ت)، ص8

الدول العظمى بل حتى إذلالها وإرغامها على الاعتراف بالهزيمة. وبحسب الخميني فإن هذا هدف لم يكن موضع شكٍ، فقد برهن «الشعب الأفغاني الضعيف»، إبان التدخل السوفياتي، أنه شعب حي قادر على مواجهة القوة العظمى بـ«قوة الإيمان»، بل «علينا أن نقول بأنهم دحروا السوفيات سياسياً»[1] وعسكرياً فيما بعد. كما أن ثورة إيران تقدم، من جهتها، برهاناً آخر على قدرة هذه «الحيوية الثورية» للإسلام على مواجهة الدول الكبرى. وقد نسفت هذه الثورة، كما يقول، ذلك الوهم أو تلك الدعاية التي تقول بـ«عدم إمكانية معارضة أمريكا والاتحاد السوفياتي، ولا زالت هذه الدعاية راسخة في الأذهان، يجب علينا أن نفهّم الشعوب بأن هذا الأمر ممكن، وخير دليل على ذلك ما حدث في إيران»[2]، حيث تحول المستحيل إلى ممكن، وجرى تأسيس حكومة «اللاشرقية واللاغربية» كما يقول.

كانت القناعة السائدة في الثمانينات لدى كثير من المراقبين أن البلدان العربية وحتى الإسلامية كانت سائرة على الطريق الإيراني أو الأفغاني، وأن «المسار الإيراني سيكون المسار المستقبلي»[3] لكثير من هذه البلدان التي ستشهد ثورات دينية على الطريقة الإيرانية أو حتى تنامي قوة الإسلام السياسي «الجهادي» على الطريقة الأفغانية، بما يستتبع ذلك من إعادة رسم العلاقة مع القوى العظمى على أسس جديدة. إلا أن هذا كان «استنتاجاً متعجّلاً» وخاصة فيما يتعلق بالمسار الإيراني. فيما كان المسار الأفغاني يتطور

---

1 - عادل رؤوف، الإمام الخميني: الخطاب الثوري والدولة الثورية، (بيروت: الدار الإسلامية، ط:1، ص1995)، ص19. من خطاب له في 3 نوفمبر 1980.

2 - المرجع السابق، ص23. من خطاب له بتاريخ 9 أغسطس 1980

3 - ألبرت حوراني، تاريخ الشعوب العربية، ترجمة: نبيل صلاح الدين، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999)، ج:2، ص328

باتجاه صار يهدد القوة العظمى الثانية (الاتحاد السوفياتي) التي اضطرت إلى الانسحاب من أفغانستان في العام 1989/ 1988. ولم يكن هذا الانسحاب سوى حادثة ضمن سلسلة حوادث اتصلت، في العام ذاته، بحادثة انهيار جدار برلين أحد أبرز رموز الحرب الباردة، لتنتهي بحادثة ختامية وهي انهيار الاتحاد السوفياتي وتفككه في العام 1991. وبهذا الانهيار وضعت الحرب الباردة أوزارها، وصار على العالم أن يدخل مرحلة جديدة سيطلق عليها اسم «النظام العالمي الجديد»، وهو نظام أحادي القطب تتفرّد به قوة الولايات المتحدة الأمريكية الأحادية بلا منازع حقيقي. وبقية الحكاية صارت معروفة.

شاءت الظروف والأقدار أن يكون «الشرق الأوسط هو المسرح الأول للحرب الباردة»[1]، وقد تجلى ذلك في حوادث عديدة وقعت منذ أواخر الأربعينات. وتشاء الظروف والأقدار، مرة أخرى، أن يكون هذا الشرق الأوسط الموسّع والذي صار يضم تركيا وإيران وأفغانستان وباكستان، هو أحد المسارح الرئيسية التي تشهد نهاية الحرب الباردة بدءاً من الثمانينات. واللافت أن هذه الحقبة (أي حقبة الحرب الباردة) هي ذاتها الحقبة التي وُجدت فيها القضية الفلسطينية، وهي الحقبة التي تعاظمت فيها هذه القضية لتصبح قضية العرب الأولى في البداية، ثم قضية المسلمين الأولى لاحقاً. إلا أن الثمانينات وحقبة البداية لنهاية الحرب الباردة كانت تنعكس سلباً على هذه القضية التي كانت تمرّ، في غمرة كل هذه الأحداث والتحولات، بأسوأ أيامها. فبعد أن كانت قضية فلسطين هي مركز الجذب لكل الآمال الثورية

1- Nikki R. Keddie, The End of the Cold War and the Middle East, Diplomatic History, The Society for Historians of American Foreign Relations), Volume 16, Issue 1 , January 1992), p.95

في المنطقة: الأمل الثوري القومي أولاً، والماركسي ثانياً، والإسلامي ثالثاً، إذا بالتحولات الجارية في الثمانينات تفقدها مكانتها التي كانت تتمتع بها منذ أواخر الأربعينات. وبدا وكأن هذه التحولات، والتي كان صعود قوة الإسلام السياسي الثوري/ الجهادي هو عنوانها الأبرز، قد انعكست سلباً على قضية فلسطين والصراع العربي/ الإسرائيلي. فبعد خروج مصر من معادلة هذا الصراع بعد اتفاقية السلام المنفرد في العام 1978، جاء التدخّل السوفياتي في أفغانستان ليحوّل هذه الأخيرة إلى قضية المسلمين الأولى التي أصبحت - هي لا فلسطين هذه المرة - «أمل المسلمين المرتقب»[1]، ومركز الجذب لكل «المجاهدين» في العالم الإسلامي من المغرب حتى أندونيسيا. وقد تمّ ذلك على حساب قضية فلسطين وعلى حساب الصراع العربي/ الإسرائيلي. فقد أخذت قضية فلسطين تفقد «مكانتها المحورية في المخيّلة الثورية العربية [والإسلامية] لصالح القضية الأفغانية وذلك خلال عقد الثمانينات بكامله»[2]. وكان وجود شخصية محورية في عملية تجنيد «المجاهدين العرب» في أفغانستان مثل شخصية عبد الله عزّام وهو فلسطيني من جنين سبق له أن شارك في عمليات عسكرية ضد إسرائيل منذ العام 1967 ضمن «كتائب المجاهدين»، كان وجود مثل هذه الشخصية كقائد لـ«الجهاد الأفغاني» كافياً ليكون مؤشراً على أن مركز اهتمام الإسلام السياسي الجهادي قد انتقل من فلسطين إلى أفغانستان التي تحولت إلى قضية «الجهاديين» الأولى و«قصة الإسلام الجريح في كل مكان»[3]. وقد كان عبد

---

1 - آيات الرحمن في جهاد الأفغان، ص10

2 - جيل كيبل، الفتنة: حروب في ديار المسلمين، ترجمة: نزار أورفلي، (بيروت: دار الساقي، ط:1، 2004)، ص49

3 - آيات الرحمن في جهاد الأفغان، ص10

الله عزّام وهو يحّرض المسلمين على «الجهاد» في أفغانستان يدرك أن هناك من سيفهم أن هذا يتم على حساب قضية فلسطين، ولهذا بادر إلى محاولة دفع سوء الفهم هذا بتأكيده على أن قضية «الجهاد» قضية متصلة ومترابطة لأن «الكلام عن قضية أفغانستان هو كلام عن قضية فلسطين»، كما أن الجهاد في أفغانستان سـ«يذكّر أبناء فلسطين والمنطقة كلها بتقصيرهم تجاه الجهاد في فلسطين»[1]، والذي كان يؤمّل أنه -أي الجهاد في فلسطين- سيكون هو «الجولة الثانية للمجاهدين» بعد انتهاء مهمتهم في «إقامة المجتمع الإسلامي في أفغانستان». إلا أن هذا لم يكن. وتحوّل صعود الإسلام السياسي الجهادي، بذلك، ليكون أثمن هدية تقدّمها سنوات الثمانينات لإسرائيل.

وفي سنوات الثمانينات أيضاً كانت الحرب العراقية/ الإيرانية قد أخذت لا في إنهاك البلدين وصرف انتباه العالم عن قضية فلسطين والصراع العربي/ الإسرائيلي فحسب، بل في نقل بؤر التوتر الرئيسية في المنطقة «من البحر الأبيض المتوسط إلى الخليج، ومن إسرائيل إلى حقول النفط، حيث مضى جيش صدام حسين والخميني يتقاتلان في حرب خنادق رهيبة دامت ثماني سنوات واستنزفت القوى الحية في كلا البلدين»[2]. وهذه كانت هي الهدية الثمينة الثانية التي جاءت بها سنوات الثمانينات لإسرائيل.

كان كل شيء في الثمانينات يسير لصالح إسرائيل التي وجدت الفرصة مواتية جداً لتصفية حساباتها مع كل العرب «المزعجين» من حولها، فضربت المفاعل النووي العراقي في العام 1981، واجتاحت لبنان في العام 1982، وتمكنت من طرد منظمة التحرير الفلسطينية منها وإبعاد قيادتها إلى تونس التي

1 – المرجع السابق، ص11

2 – الفتنة: حروب في ديار المسلمين، ص50

استهدفت، كذلك، بغارة جوية في العام 1985. وكانت كل هذه الحوادث تشير إلى أن إسرائيل باتت تستفرد بالمنطقة بعد إزاحة أعدائها الخطرين من المشهد، وذلك باتفاقية السلام مع مصر، وبتسكين وتبريد الجبهة السورية، وبطرد منظمة التحرير من لبنان. وعلى صعيد آخر كان صعود قوة الإسلام السياسي الثوري/ الجهادي قد نقلت مركز التوتر والاهتمام من منطقة المواجهة والصراع العربي/ الإسرائيلي إلى أفغانستان ومنطقة حوض الخليج العربي (إيران والعراق ودول الخليج العربية التي سارعت إلى تكوين مجلس التعاون الخليجي في مايو 1981).

وقد تسبّبت كل هذه التحوّلات لا في تراجع الاهتمام بقضية فلسطين فحسب، بل في توجيه ضربة قاسية للأمل الثوري العربي الذي كان يوتوبياً ويراهن، بادئ الأمر، لا على قدرة الثورة على بناء مجتمع جديد وتأسيس دولة قومية اشتراكية موحدة فحسب، بل على قدرة هذه الثورة على تحويل الوجود العربي تحويلاً جذرياً وشاملاً. كان هذا الجيل يؤمن بالثورة كما لو كانت فكرة دينية حيث يمكن للثوره أن تكون المعادل الدنيوي لـ«يوم الخلاص» الذي سيضع حداً نهائياً وأبدياً لكل المعوقات والمشكلات والأزمات التي تعاني منها هذه الأمة. وإذا بهذا الأمل الثوري اليوتوبي يتراجع ليكتفي بالرهان على تحرير فلسطين، ثم إذا بسلسلة التراجعات تحوّل حتى هذه القضية لتصبح قضية الفلسطينيين وحدهم بعد أن كانت القضية الأولى للأمل الثوري العربي القومي والماركسي والإسلامي. وحين تتحوّل فلسطين لتصبح عبئاً على العرب والمسلمين، وقضية الفلسطينيين وحدهم، فإن على العرب الآخرين أن يتخلّصوا من هذا العبء ويلقوا السلاح وينصرفوا إلى قضاياهم الخاصة التي ستصبح هي قضاياهم المحورية. إلا

أن هذا لن يكون بلا ثمن؛ لأنه سيكون على هذه الأنظمة «التقدمية» أن تتواجهوا مع سؤال شرعيتها في الحكم من جديد؛ لأن معظمها كان يؤسس شرعيته في الحكم على إنجازاته التاريخية في التحرير والاستقلال والثورة على النظام القديم. إلا أن بريق هذه الإنجازات أخذ في التلاشي، وفقدت هذه الإنجازات الكثير من عظمتها بمرور الزمن، وتعقّد المشكلات، واختفاء زعماء التحرير والاستقلال والثورة التاريخيين، وانزلاق «القيادة السياسية نحو العادية»[1] كما يقول كليفورد غيرتس، وظهور جيل جديد لا تمثّل له هذه الإنجازات سوى ذكرى باهتة. وكانت قضية فلسطين، أمام هذا التآكل في الشرعية، كافية لتعويض ما فقدته أنظمة الحكم العربية «التقدمية» من مخزون شرعيتها. إلا أن تحوّل قضية فلسطين إلى قضية الفلسطينيين وحدهم، يعني أن هذه القضية فقدت قدرتها التعويضية في مخزون الشرعية لدى هذه الأنظمة التي صار عليها أن تتواجه مع سؤال الشرعية على أرضية جديد. وهذه الأرضية هي الديمقراطية والتحول الديمقراطي. فالشرعية لن تكتسب، بعد الآن، من التحرير والثورة والانقلاب الجذري والشامل، بل من الديمقراطية التي سيكون على هذه المجتمعات أن تنجز تحوّلها باتجاهها لا بمنطق الثورة، هذه المرة، بل بمنطق المجتمع المدني والتحوّل السلمي والإصلاح المؤسساتي والسياسي، أي بمنطق هو، في الصميم، نقيض منطق ذلك العصر الذي كان ثورياً بامتياز، وأيديولوجياً بشكل استثنائي، لكنه آن له أن يدخل طور أفوله أخيراً مؤذناً بدخول عصر جديد يناهض الثورة والأيديولوجيا معاً، ويتعامل مع هذه المفاهيم على أنها خرافات وشعارات فارغة وديماغوجية لا غرض لها سوى التبرير وحجب الواقع والحقيقة،

---

1 – كليفورد غيرتس، تأويل الثقافات، ترجمة: محمد بدوي، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط:1، 2009)، ص470

الحقيقة التي تقول إن هذا الواقع كان استبدادياً بشكل مهول، وإن الثورة لم تجلب لنا الديمقراطية الموعودة، بل قامت بترسيخ وجود الدولة التسلطية بحيث صارت الثورة على هذه الدولة والإطاحة بها مهمة مستحيلة أو شبه مستحيلة. إننا أمام موجة ثورية تنحسر وتتراجع، فيما تستمر الدولة التسلطية في تضخمها وتمدد أجهزتها بشكل هائل وغير مسبوق، الأمر الذي جعلها متطابقة تماماً مع دولة توماس هوبز (1588 - 1679)، دولة «اللفياثان»، ذلك المخلوق الوحش و«الضخم المدعوة جمهورية، أو دولة»، والذي يتمتع «بقامة وقوة أضخم من تلك التي يتمتع بها الإنسان الطبيعي»[1]، فهي دولة أضخم من هذا الإنسان الطبيعي، وأصغر من الإله، إلا إنها، كما يسميها هوبز، «إنسان اصطناعي» ارتقى إلى مرتبة «الإله الفاني»[2].

كان يمكن لهذا الواقع البائس أن يعمّق الإحساس باليأس والإحباط العام وعلى نحو لا شفاء له لولا صعود موجة أمل جديدة تزامنت مع موجة تحول ديمقراطي قيل إنها كانت واسعة واجتاحت العالم في أواخر القرن العشرين، وهي التي أطلق عليها صمويل هنتنغتون اسم «موجة الدَّمَقرَطة الثالثة».

1 - توماس هوبز، اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حرب وبشرى صعب، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (مشروع كلمة) ودار الفارابي، ط:1، 2011)، ص17

2 - اللفياثان، ص18

- 4 -

موجة التحوّل الديمقراطي:

المجتمع المدني أو المُنقذ من الاستبداد

- 1 -

بالرغم من كل الحيوية الثورية الهائلة والعنيفة في كثير من الأحيان، التي ميّزت الحقبة السابقة الممتدة من الخمسينات حتى الثمانينات، إلا أن الحصيلة المتحققة، في مجملها، كانت ضئيلة، إن لم تكن محبطة ومخيبة للآمال. والأكثر من هذا، فإن هذه الحقبة لم تنقضِ قبل أن تؤدي دورها في تعقيد المهمة بإضافة الكثير من المعوقات أمام أمل التغيير. وذلك حين ترسّخت جذور الدولة التسلطية بكامل ركائزها من أجهزة القمع والقهر والتحكم والمراقبة والمعاقبة، مما خلق الانطباع بأن هذه أنظمة ثابتة ومستقرة، مما يعني أن الإطاحة بها أو حتى مجرد تغييرها هو أشبه بالمهمة المستحيلة.

كان هناك بالتأكيد تحولات كبيرة داخل المنطقة التي كانت تمرّ بمرحلة غليان ومخاضات صعبة بسبب عوامل عديدة منها نكبة فلسطين 1948، وصعود حركات التحرر الوطني، وتفكّك الإمبراطوريات الاستعمارية الكبرى منذ منتصف القرن العشرين. وفضلاً عن هذا، فقد حصلت أكثر من 70 دولة على استقلالها في الفترة ما بين 1945 - 1971، وكانت الدول العربية من بين هذه الدول حديثة الاستقلال، كما شهدت هذه الحقبة قيام أنظمة عربية جديدة وانهيار أخرى. هذا تحول كبير بلا شك.

إلا أن الصحيح كذلك، أن كثيرين كانوا يستبطنون، وبالرغم من كل هذه التحولات، إحساساً عاماً بأن شيئاً حقيقياً لم يتحقّق، بل بدا الأمر، أمام كثيرين كذلك، وكأن هذه الأمة «تتقدم إلى الخلف»، وأن الأمور تزداد سوءاً وتعقيداً وتتجه نحو الركود. وذلك إذا ما قيست بضخامة الطموحات، و«بالنظر إلى الآمال العِراض التي كانت معقودة ظاهراً على الاستقلال - حكم الشعب، النمو الاقتصادي، المساواة الاجتماعية، إحياء الثقافة، العظمة القومية، والأهم من ذلك كله، وضع حدّ للسيطرة الغربية»[1]. وبناء على هذا، لم يكن من المفاجئ، كما يلاحظ كليفورد غيرتس، أن السيرورة الفعلية لحقبة ما بعد الاستعمار كانت محبطة ومخيبة للتوقعات في معظم الدول الجديدة، والدول العربية في مقدمتها، وأحياناً كانت هذه الدول مضرب المثل في هذه المسألة.

في العام 1966 كان صموئيل هنتنغتون ينظّر، في مقالة له بعنوان «التحديث السياسي للملكيات التقليدية»، لأطروحة مؤداها أن قدرة الملكيات التقليدية على البقاء والاستمرار أصبحت مرهونة بقدرتها على التحديث السياسي. وخلص، في هذه المقالة، إلى أن مصير الملكيات التقليدية مرهون بقدرتها على التحوّل إلى ملكيات محدّثة أو سائرة على طريق التحديث modernizing على أقل تقدير[2]. وكان التصور الشائع، والذي أسهم هنتنغتون ونظريات التحديث السياسي والتنمية السياسية في تعميمه، أن أنظمة الحكم التقليدية آيلة إلى الزوال ما لم تبادر إلى تحديث هياكلها وتنمية

1 - تأويل الثقافات، ص468

2- انظر:

Samuel Huntington, The Political Modernization of Traditional Monarchies, Daedalus Vol. 95, No. 3, (Summer, 1966), p. 763

مؤسستها السياسية بحيث تتقبّل قدراً مقبولاً من المشاركة السياسية وحكم القانون ومحاسبة الحكومة. وهي النظرية التي طوّرها هنتنغتون، لاحقاً، تحت اسم معضلة أو «مأزق الملك» King's dilemma. وهو يناقش، في هذه النظرية، قدرة الملكيات التقليدية على البقاء وإجراء إصلاحات وتحديثات سياسية في الوقت الذي تستمر فيه بالاحتفاظ بالسلطة. ويخلص إلى أنه سيكون على هذه الملكيات أن تختار بين أحد هذين الخيارين: إما أن تتحوّل هذه الملكيات المطلقة إلى ملكيات دستورية حيث «الملك يملك ولا يحكم»، وإما أن «تحاول الاحتفاظ بسلطتها من خلال الاستمرار في التحديث، لكنّ تكثيف القمع سيكون ضرورياً للاحتفاظ بقدرة التحكم»[1] والسيطرة في هذه الحالة. وهذا خيار محفوف بمخاطر كثيرة، وهو كفيل بخلق أعداء جدد للنظام، والأخطر أنه سيدخل النظام في دوّامة من عدم الاستقرار السياسي المزمن. وبهذه السيرورة يعود «مأزق الملك» لينتظم في أطروحة هنتنغتون الأساسية حول «النظام السياسي في مجتمعات متغيّرة»، وهي الأطروحة التي تقول إن عدم الاستقرار في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية يرجع، بشكل واضح، إلى وجود فجوة بين التنمية السياسية والتغير الاجتماعي والاقتصادي في هذه البلدان. وهي فجوة تتكشّف في فشل الأنظمة السياسية في تحقيق تنمية سياسية قوية بحيث تواكب ذلك التغير الاجتماعي والاقتصادي الذي نتج عن عمليات التحديث ومن خلال التوسّع في «التمدّن، والزيادة في التعليم والتربية والتصنيع، وتوسّع وسائل الإعلام الجماهيرية». والسبب أن هذه التغيّرات الاجتماعية والاقتصادية ستنعكس في صورة مطالبات سياسية حيث ستعمد القوى والجماعات الصاعدة إلى المطالبة بحقها في المزيد من

1 - Political Order in Changing Societies, p. 188

المشاركة السياسية، كما أن هذه التغيرات والمطالبات كفيلة بإضعاف «المصادر التقليدية للسلطة السياسية والمؤسسات السياسية التقليدية (...) فنسب الحراك الاجتماعي وتوسع المشاركة السياسية كانت عالية، في حين كانت نسب التنظيم السياسي والمأسسة متدنية. والنتيجة هي عدم الاستقرار والفوضى»[1]. وهو ما كان عليه الحال في العالم العربي آنذاك.

كانت معطيات العالم العربي تستجيب، ظاهرياً على أقل تقدير، لمخطط هنتنغتون. ونتيجة لتسارع الحراك الاجتماعي تحوّلت بعض الملكيات التقليدية إلى ما يمكن تسميته بـ«الملكيات الجمهورية»، كما هو حال المغرب على سبيل المثال والذي كان كليفورد غيرتس، في أواخر الستينات، يرى أنه كان سائراً في اتجاه التحول إلى «الجمهورية الملكية»[2]، بحيث يبقى الملك محتفظاً بالجزء الأكبر من السلطة في ظل السماح بنظام متعدد الأحزاب. فيما اكتفت ملكيات تقليدية أخرى بتغيير جلدها عبر تحديثات شكلية لجأت إليها مضطرة تحت ضغط الحاجة إلى مواكبة العصر والتحوّل إلى ملكيات محدّثة أو سائرة على طريق التحديث شكلياً على الأقل. وأما بقية الملكيات التقليدية التي عجزت عن تحديث نفسها وفشلت في تجاوز «الفجوة السياسية» بما يمكّنها من استيعاب الحراك الاجتماعي والاقتصادي المتسارع، فقد جرى الإطاحة بها، وتحوّلت إلى جمهوريات بالكامل في مصر في العام 1952، وتونس في العام 1956، والعراق في العام 1958، واليمن في العام 1962، وليبيا في العام 1969، وذلك في سياق المدّ الجمهوري الثوري الذي كان يجتاح المنطقة

1- المرجع السابق، ص5

2 - تأويل الثقافات، ص491

آنذاك[1] إلى درجة أن الأكاديمي الإيرلندي المهتم بالشرق الأوسط فريد هاليدي، قد نشر كتاباً تحت عنوان «الجزيرة العربية بلا سلاطين» Arabia without sultans في العام 1975، تنبّأ فيه بأن المدّ الجمهوري سيكتسح كل الأنظمة الملكية في المنطقة بما فيها ملكيات منطقة الجزيرة العربية. وهو تنبؤ ربما كان متعجّلاً بالنظر إلى ما انتهت إليه مصائر الملكيات في الشرق الأوسط. مما سيحمل هاليداي نفسه على الاعتراف بأن هذا الاستنتاج لم يتحقق بدليل أن الأنظمة الملكية مازالت تحكم في ثمان دول عربية. الأمر الذي يعني أن «حوالي 15 في المئة من سكان المنطقة تحت الحكم الملكي في التسعينات. فلقد بقي سلطان عمان بشيء من المساعدة من أصدقائه، مثلما بقي نظراؤه الملكيون في الدول الخليجية الأصغر، وبقوا في المقام الأول في العربية السعودية. كما كُتب البقاء للنظامين الملكيين في الأردن والمغرب بل وحتى ازدهرا إلى حدّ بعيد»[2].

لكن المفارقة لا تكمن في بقاء هذه الملكيات بما يعاند مخطط هنتنغتون

---

1 - شاعت، خلال الثلاثين سنة الأخيرة من القرن العشرين، أطروحات مؤداها أن الملكيات باتت مهددة بالزوال وأنها ستواجه «مأزق الملك» كما سماه هنتنغتون عاجلاً أو آجلاً. وللمزيد عن هذه الأطروحات انظر على سبيل المثال:

- Political Order in Changing Societies, pp.140-190

- Russell Lucas, Monarchical Authoritarianism: Survival and Political Liberalization in Middle Eastern Regime Type, (International Journal of Middle East Studies, Cambridge University Press, vol.36, 2004), pp.103-119

2 - فريد هاليداي، الأمة والدين في الشرق الأوسط، ترجمة: عبد الإله النعيمي، (بيروت: دار الساقي، ط:1، 2000)، ص94. يتجنّب هاليداي، في هذا الكتاب، التنبؤ بمصائر الملكيات في الشرق الأوسط، لكنه يرى أن هذه المصائر مشروطة بثلاثة متغيرات يسميها «معايير البقاء الثلاثة» لهذه الأنظمة، وهي: تعبئة الموارد الاقتصادية، والحفاظ على ائتلاف التأييد الداخلي، وإدارة التحالفات الدولية. انظر: ص107

وتنبؤ هاليداي، بل تكمن المفارقة في أن سيرورات حقبة ما بعد الاستعمار قد أفرغت تلك الجمهوريات الناشئة من محتواها الحقيقي، وصيّرتها، مرة أخرى، ملكيات بمظهر جمهوري أو جمهوريات ملكية أو «جملوكيات» كما أسماها بعض الباحثين. وهي «جملوكيات» لأن الرئيس، في معظم هذه الجمهوريات، اكتسب هالة وفخامة وأبهة وبهرجة كانت تميّز ملوك العصور الوسطى، وبنى هذا الرئيس «المعظّم» دولة تسلطية وحكماً مركزياً صارماً، وأعدّ العدة، كأي ملك، لتوريث الحكم لولي عهد يأتي من نسله كما كان يجري، آنذاك، في عراق صدام حسين، ومصر حسني مبارك، وسوريا حافظ الأسد، ويمن علي عبد الله صالح، وليبيا معمر القذافي. كما صار من الشائع الحديث عن «أسر حاكمة» في هذه الجمهوريات تماماً كما هو الحال في الملكيات التقليدية. وفي الوقت الذي كان دعاة التحديث السياسي والتنمية السياسية يتنبأون بتحوّل الملكيات التقليدية إلى ملكيات حديثة أو سائرة على طريق التحديث، إذا بهذه الجمهوريات الناشئة ترتدّ وتتحوّل، واحدة بعد الأخرى، إلى جمهوريات ملكية استبدادية تسلطية. وبهذا المآل صار على دعاة التحديث السياسي والتنمية السياسية الحديث عن «مأزق الملك» الذي ستعاني منه، هذه المرة، كل البلدان العربية التسلطية الملكية منها والجمهورية.

لم تكن هذه الجمهوريات التسلطية كافرة بشيء اسمه الديمقراطية، بل على العكس من ذلك، فقد كانت تستهدف بناء مشروعية ثورتها أو انقلابها، في بادئ الأمر، على دعاوى ديمقراطية. فجمال عبد الناصر كان يسعى إلى تأسيس مشروعية ثورته على فكرة الديمقراطية، ففي اجتماع حاشد في ميدان التحرير يوم 26 نوفمبر 1953، وقف عبد الناصر أمام الجماهير مؤكداً على أن الديمقراطية هي هدف الثورة الأول، ويقول: «إني أعلنها صريحة إن هذه

الثورة كان هدفها الأول الديمقراطية لأننا نؤمن بإرادة الشعب وقوته (...) هذا، أيها المواطنون، هو هدف الثورة الأول، فإنها ثورة ديمقراطية تعمل لكم ومن أجلكم (...) إننا ما قمنا بهذه الثورة التي تدعو إلى الحرية لنتحكم فيكم أو لنستبد بكم، ولكننا لا نريد الديمقراطية الزائفة»[1]. وكان السادات يسير على خطى عبد الناصر حين كتب بأنه «في اللحظة التي قامت فيها ثورة 23 يوليو، كانت الديمقراطية هي الطريق، طريق هذه الثورة»[2] وهدفها الذي مضت نحوه دون تردد كما يقول.

بيد أن معنى الديمقراطية، لدى هذا الجيل، كان مختلفاً، فعبد الناصر والسادات يتحدثان عن ديمقراطية «زائفة» أو «مزيّفة»، وهذا يعني، بالضرورة، أن ثمة ديمقراطية «صحيحة». والديمقراطية «الصحيحة» لا تتحقق، على خلاف ما يتبادر إلى الذهن، عبر واجهات دستورية شكلية ومزيفة، ولا من خلال الانتخابات والدساتير والبرلمانات وغيرها من مرتكزات الديمقراطية الليبرالية؛ وذلك لأن الدستور قد يكون خلّاباً كما يقول عبد الناصر، والبرلمانات قد تكون مزيفة، والانتخابات مزوّرة. ثم هناك مسألة أهم وهي أن الديمقراطية «المزيّفة» لا تعني الحرية والكرامة والاستقلال؛ بدليل أن مصر قبل ثورة 23 يوليو كانت تمتلك دستوراً جيداً، وبرلمانات وأحزاب تتنافس في الانتخابات، وحرية صحفية جيدة...إلخ، ومع هذا فإن الشعب المصري لم يكن يشعر أنه حر ومستقل، وذلك لغياب هذه الديمقراطية «الصحيحة». وهذه كانت حجة عبد الناصر في الخطاب

---

1 - عصمت سيف الدولة، هل كان عبد الناصر ديكتاتوراً؟، (بيروت: دار المسيرة، ط:2، 1983)، ص30

2 - قصة الثورة كاملة، ص13

الذي أعلن فيه استمرار الثورة يوم 16 سبتمبر 1953، فقد كان يخاطب الجماهير المحتشدة بقوله: «أيها المواطنون، لقد حُكِمتم زهاء ربع قرن في ظل دستور يضارع أرقى الدساتير، وفي برلمانات متعددة جاءت وليدة انتخابات متتالية، حكمتم باسم الديمقراطية لكنكم باسم الديمقراطية المزيفة لم تنالوا حقوقكم، ولم تنالوا استقلالكم، ولم تنعموا يوماً واحداً بالحرية والكرامة التي يكفلها الدستور في عهودهم إلا لهم من دون الشعب، فخسرتم كل شيء، وكسبوا كل شيء»[1]. وهذه حجة ردّدها كثيرون كانوا يلاحظون أنه طوال العقود السابقة قد «جرت الانتخابات بعد الانتخابات، ولكن الاستقلال لم يتم، والحياة البرلمانية لم تكتمل»[2]. وكانت الثورة هي البديل المقترح لتحقيق الديمقراطية «الصحيحة» التي سوف تنجز تلك القفزة التاريخية باتجاه الاستقلال التام والحياة الحرّة والكريمة.

لم يكن منطق الديمقراطية الليبرالية (دستور وانتخابات وبرلمانات وحريات وحقوق) ينسجم مع منطق الثورة. فهذه الأخيرة تكتسب مشروعيتها ذاتياً أي من كونها ثورة وبمعزل عن الشرعية المطلقة التي يُراد تأمينها عبر الديمقراطية ومن خلال الدساتير والانتخابات والبرلمانات والحريات والحقوق. وإذا كان الثوريون الأوائل مضطرين للتظاهر بأن الديمقراطية كانت هي هدف ثورتهم الأول، بما قد يوهم أن الثورة كانت خاضعة لشرعية مطلقة تؤمنها لها هذه المزاعم الديمقراطية، إذا كان الأمر كذلك في بادئ الأمر فإن أحداً لم يكن مضطراً إلى ذلك فيما بعد، حيث ستعمد هذه الثورات على تأسيس مشروعيتها بالاعتماد على ذاتها بما إنها ثورة

---

1 - المجموعة الكاملة لخطب وأحاديث وتصريحات جمال عبد الناصر، ج:1، ص106/ 105

2 - الجماهير والثورة، ص191

لا حكومة جاءت إلى السلطة عبر آليات الديمقراطية. وقد جرى تبرير هذا التحوّل باسم الديمقراطية «الحقيقية» أو الديمقراطية «السليمة» كما سمّاها «الميثاق الوطني». وهذه الأخيرة تتطلب التذكير بأن معنى الديمقراطية الصحيح والأوليّ إنما هو «حكم الشعب نفسه بنفسه». وعلى هذا فإنه من الصحيح القول بأن الثورة كانت تستهدف «إرساء أسس النظام الديمقراطي الذي يجعل الشعب يحكم نفسه بنفسه»[1]، إلا أن الصحيح كذلك أن الشعب لا يحكم نفسه بنفسه إلا حين يتحرر من الاستعمار وينال استقلاله، وحين يتحرر من الاستغلال وقوى الرجعية وينال كرامته. وهذا الفعل يتطلب ثورة؛ ولهذا كان من الطبيعي أن يفتتح «الباب الخامس» من «الميثاق الوطني» الذي كان مخصصاً لـ«الديمقراطية السليمة»، بالحديث عن الثورة بما هي عمل شعبي تقدمي، وأن «الديمقراطية هي الترجمة الصحيحة لكون الثورة عملاً تقدمياً»، وأن «الديمقراطية والاشتراكية من هذا التصور تصبحان امتداداً واحداً للعمل الثوري. إن الديمقراطية هي الحرية»[2] والاستقلال. وهذا ما عجزت عن تأمينه «واجهات الديمقراطية المزيفة والرجعية»؛ لأن «الرجعية ليست على استعداد لأن تقطع صلاتها بالاستعمار أو توقف تعاونها معه»[3]، كما أنها لم تكن سوى واجهة للتستر على تحكم الإقطاع ورأس المال المستغِّل، الأمر الذي حوّل هذه الديمقراطية المزيفة إلى «ديكتاتورية الرجعية»[4]. في حين أن الثورة، بحسب هذا الرأي، تمكّنت من تأمين الاستقلال وحرية الشعب، ونجحت في حمايتها، فاكتسبت، بذلك، مشروعية تتفوّق حتى على

---

1 - قصة الثورة كاملة، ص24

2 - الميثاق الوطني، ص25

3 - المرجع السابق، ص27

4 - المرجع السابق، ص28

الشرعية الديمقراطية؛ لأن هذه الأخيرة ستكون واحدة من نتاجات الثورة. فالثورة، كما يكتب السادات، «تفسّر الديمقراطية بالقضاء على الاستعمار، ففي تحطيمه خطوة كبرى نحو الديمقراطية يخطوها الشعب»[1]. كما أنها تفسّر الديمقراطية عبر قدرتها على منع النظام القديم (الملكي والإقطاعي والاستغلالي والرجعي) من إعادة إنتاج نفسه. وهذا يتطلب بقاء الثوّريين وقادة الثورة في قيادة الدولة كحرّاس مؤتمنين لاستكمال هذه المهمة التاريخية.

وعلى هذا كان لا بد من تذكير أولئك المطالبين بالحريات والحقوق والانتخابات والبرلمانات والدساتير، وأولئك المعترضين على «ديكتاتورية الثورة»، لا بد من تذكيرهم بأنها ثورة، ولأنها ثورة فإن مشروعيتها تكون مشروعية ثورية أي مشروعية تكتسبها الثورة ذاتياً بما قامت به وبما حققته دون الحاجة إلى ارتباطها بقيم ومعايير مطلقة خارجية. ولقد كان عبد الناصر دائم التذكير بهذا النوع من المشروعية المتمثلة في أن الثورة هي التي كافحت الاستعمار وأعوان الاستعمار والرجعية والانتهازية والاستغلال. وهذا التذكير هو ما فعله السادات في معرض دفاعه عن ثورة 23 يوليو ضد الانتقادات الموجهة لها بأنها تؤسس لنظام ديكتاتوري قام بحلّ الاحزاب وألغى الدستور (دستور 1923) وقيّد الحريات وملأ السجون بمعارضيه الشيوعيين والأخوانيين. وكان رأي السادات أن مطالبة حكومة الثورة «بالحريات والانتخابات والدستور، وكل الحقوق معناه أن قيادة الثورة ليس لها وجود لأنها -أي القيادة- من المحتم عليها أن تحقق -هي- للشعب ما يطلبه بأسلوبها الذي بدأت به عملها التاريخي، لأنها ثورة كما

---

1 - قصة الثورة كاملة، ص25

قلت وليست حكومة»[1]. وكونها ثورة يعني أنها في طور خلق نظام جديد بشكل جذري وشامل.

لم تكن الثورة، في نظر هذا الجيل، وسيلة لتجديد النظام القديم أو إصلاحه؛ لأن هذا النظام قد بلغ، في نظره، درجة متقدمة من السوء والعجز إلى الحدّ الذي يجعل الإصلاح مجرد إعادة تأهيل وترميم لنظام بات عاجزاً ويستحق الهدم والتحطيم من أجل إفساح المجال لولادة نظام جديد. إن الثورة، كما يكتب ناجي علوش، لم تكن «وسيلة لإعادة الحياة إلى المؤسسات القائمة، وليست محاولة لتطوير أساليب الحكم الحاضرة، والتي يتزيّا الكثير منها بخرق من الديموقراطية الغربية، بل هي إعلان ميلاد جديد لقيم جديدة ونظم جديدة، تنبثق من التصور الكلي لقضية الشعب، قضية حريته وحياته»[2]. والفكرة هنا ليس أن «النظام القديم» ينبغي تدميره لإعلان ميلاد «النظام الجديد» فحسب، بل إن الثورة هي السبيل الوحيد لإنجاز هذا الميلاد؛ لأنه «ما من طريقة هنالك غير الثورة»[3] بعد أن فشلت كل المحاولات الإصلاحية والتأهيلية والترميمية والتدرجية. والسبب أن الثورة قادرة على فعل ذلك بضربة واحدة لما تمتلكه من قدرة عجيبة ومعجزة وحاسمة. فالثورة مرحلة حسم تصدر فيها أحكام وقرارات خطيرة وتوصف بالتاريخية، وهي أحكام وقرارات ما كان بالإمكان أن تصدر إلا في الثورة وبالثورة، ومن هذه الأحكام «كل حكم إعدام، وكل حكم بناء، وأوامر بسيطة تقضي على رجال كانوا يحكمون ويظلمون، وتوجيهات سريعة تهدم مؤسسات، وتلغي تقاليد،

---

1 - المرجع السابق، ص24

2 - الثورة والجماهير، ص176

3 - المرجع السابق، ص192

وتفعل أكثر من المعجزات»[1]. إن الثورة وحدها هي القادرة على فعل هذا، في حين أن آليات الديمقراطية عاجزة عن ذلك بحكم أن القرارات الخطيرة منها والبسيطة يجري اتخاذها وفق آليات معقدة، وتستغرق زمناً متراخياً من أجل إقرارها. وهذا ما لا ينسجم مع متطلبات الثورة والمرحلة الثورية.

إلا أن هذا الفعل العجيب والمعجز والحاسم في الثورة أصبح هو قاعدة الحكم بدل أن يكون إجراءً مؤقتاً وفعلاً استثنائياً اقتضته الثورة بما هي لحظة انتقالية كبرى. وهذه القاعدة هي التي ارتكزت عليها تلك الأنظمة «الثورية» إلى أن انتهت إلى دول تسلطية بوليسية متغوّلة بشكل لم يكن معهوداً في كل أنظمة الحكم قبل الثورة. وكان لا بد من انتظار كارثة تحلّ بهذه الأنظمة «الثورية» حتى يبدأ التفكير الجدي في كيفية «الخروج من زقاق التاريخ» الذي انحشرت فيه هذه الأمة بسبب هذا النوع من الأنظمة. وكما كانت هزيمة 1967 الكارثية بداية انحسار الناصرية والمدّ الثوري «التقدمي» عموماً، كذلك كانت كارثة غزو صدام حسين للكويت في 2 أغسطس 1990، وحرب تحرير الكويت في يناير - فبراير 1991. لقد اعتبرت هذه الكارثة الأخيرة لحظة فارقة وحدّاً فاصلاً بين مرحلتين في تاريخ العرب الحديث، ونظر إليها بعض الكتّاب العرب على أنها «أزمة دهمت الفكر العربي على غير انتظار»[2]، فيما ذهب بعض المهووسين دينياً

---

1 - المرجع السابق، ص193. ينتقد ناجي علوش حزب البعث العربي الاشتراكي لكون دستوره يقترح نظام حكم غير ثوري لأنه «نظام نيابي دستوري يقوم على الفصل بين السلطات وينبثق من تقديس الحرية الفردية والتعبير الحر عن إرادة الشعب، وليس هذا إلا النظام الغربي التقليدي»، ص217

2 - محمد حسنين هيكل، حرب الخليج: أوهام القوة والنصر، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط:1، 1992)، ص8

إلى حدّ الاعتقاد بأنها من علامات «نهاية العالم»[1]، وذلك تحقيقاً لما جاء من نبوءات في الكتاب المقدس. إلا أن حجم هذه الكارثة -ومن ثم حجم تداعياتها إقليمياً ودولياً- كان يستلزم النظر إليها على أنها، بالتاكيد، أقل من «نهاية للعالم»، لكنها كانت، بالفعل، أكبر من مجرد «أزمة دهمت الفكر العربي على غير انتظار» أو مجرد أزمة أصبحت «عاطفية أكثر من اللازم، شخصية أكثر من اللازم، عسكرية أكثر من اللازم»[2]. فهي كارثة مدمّرة ومثّلت لحظة فارقة كانت قادرة، بضخامة انعكاساتها، على إنهاء مرحلة وافتتاح أخرى، أما دولياً فقد جاءت هذه الكارثة في فترة انتقالية بادر فرانسيس فوكوياما إلى تسميتها باسم «نهاية التاريخ» (قال ذلك في مقالة له نشرها في صيف 1989، وأعاد تفصيلها في كتابه المعروف في العام 1992). وأما عربياً فقد سمّاها «مركز دراسات الوحدة العربية» باسم «أزمة الخليج»، وذلك في ندوة فكرية نظمّها المركز بعد أشهر قليلة من توقف هدير المعارك العسكرية ونشرت أعمال الندوة في كتاب «أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربي» في أكتوبر 1991، إلا أن خير الدين حسيب، المدير العام للمركز، كان أكثر ملامسة لطبيعة الأزمة حين قدّر حجمها وتداعياتها عربياً كما لو كانت هي «الأزمة - المحنة - الكارثة [التي] مسّت الأمة العربية في صميمها»[3]. فكانت هذه الأزمة-المحنة-الكارثة بداية انقشاع أواهم كبيرة، وبداية انقسامات خطيرة

1 - انظر رد القس فايز فارس من الكنيسية الإنجيلية بالمنيا على هذه الأوهام في كتاب: فايز فارس، حرب الخليج ونهاية العالم، (القاهرة: دار الثقافة، 1991).

2 - حرب الخليج، ص13

3 - خير الدين حسيب، كلمة افتتاح الندوة، ضمن كتاب: أحمد صدقي الدجاني وآخرون، أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربي: أوراق عمل الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:2، 2007)، ص7

داخل أمة بدا وكأنها تنزلق سريعاً إلى «فتنة كبرى» جديدة. وهي «الفتنة الكبرى» التي كان على العرب أن يستخلصوا منها أثمن درسهم إذا ما أرادوا «الخروج من زقاق التاريخ» كما سمّاه سعد الدين إبراهيم. أما الدرس فهو المسارعة إلى «إنهاء الاستبداد»، وأما الغاية فهي «بناء الديمقراطية»، وأما وسيلة التحوّل الديمقراطي فهي «المجتمع المدني»، وأما السياق التاريخي لهذا التحوّل فهو مواتٍ جداً خاصة أن العالم يمرّ بـ«موجة الديمقراطية الثالثة في أواخر القرن العشرين» بحسب أطروحة صمويل هنتنغتون.

- 2 -

ارتبطت التحولات واللحظات الفارقة في تاريخ العرب الحديث بكوارث وهزائم كبرى، وذلك بدءاً من نكبة 1948، ومروراً بنكسة 1967، وانتهاء بكارثة العدوان العراقي على الكويت وحرب الخليج الثانية 1991. وعلى الرغم من الاختلافات بين هذه الكوارث الثلاث، إلا أن بعض الباحثين كانوا يستشفّون قاسماً مشتركاً بين هزيمة 1967 وحرب الخليج الثانية 1991. ويتصل هذا القاسم المشترك بالسؤال الذي فرضته هذه الحرب وتلك الهزيمة، وهو: لماذا وكيف حصل كل هذا؟ وهو سؤال يشكك بشرعية تلك الأحكام والقرارات الخطيرة والحاسمة التي تتخذها هذه الأنظمة «الثورية» أو «الراديكالية» بمنتهى السرعة والخفة ودون تفكير في العواقب الكارثية التي ستأتي بعدها. وهذا يعني أن ما كان من حسنات «الثورة» والمرحلة الثورية، سيجري النظر إليه على أنه من سيئاتها الشريرة ومن أمارات الطغيان والاستبداد الذي لا حدّ له.

كانت واحدة من الإجابات التي طُرحت رداً على ذاك السؤال تقول إن سبب هزيمة 1967 وكارثة غزو العراق للكويت إنما يرجع إلى طبيعة الدولة

التسلطية العربية وآليات اتخاذ القرار فيها، وبتعبير آخر، فإن السبب يكمن في غياب الديمقراطية واستبداد النخبة الحاكمة (وأحياناً الفرد الحاكم) باتخاذ القرارات حتى في المسائل المصيرية والخطيرة. وكان المفكر القومي الفلسطيني أحمد الشقيري قد تنبّه بعد هزيمة 1967 وبعد استقالته من رئاسة منظمة التحرير الفلسطينية، إلى أن رأس الأسباب والسبب الأهم والأخطر في هزيمة العرب لم يكن عسكرياً ولا تكنولوجياً، بل هو «الحكم العربي في أسلوبه، والحاكم العربي في أخلاقه»[1]. فهذا النوع من الحكم الاستبدادي هو أصل الكوارث في هذه الأمة، وهو لا يقلّ خطورة عن الاحتلال الإسرائيلي، بل إن هذا الأخير ليس إلا نتاجاً للأول. وهو الأمر الذي قاده إلى الاستنتاج بأن الأمة العربية ترزح تحت كارثتين: احتلال إسرئيلي لا حدّ لطغيانه وعدوانه، وحكم عربي استبدادي عاجز ذاتياً عن توحيد الأمة وتعبئة قدراتها بحكم طغيانه الذي جعله مشغولاً بنفسه، «همّه في ليله ونهاره أن يثبت وجوده، ويدعم بقاءه، بمختلف الأسباب، وفي مقدمتها مصادرة الحريات الأساسية وسلب الشعب حقوقه المدنية وإهدار كرامة المواطن الفرد»[2]. وهذا طغيان تستوي فيه، كما يقول الشقيري، مكليات الوطن العربي وجمهورياته، فكلها سواء في الطغيان ومصادرة الحريات والحقوق، وإلاّ فأين الدستور وقدسيته في هذه الأنظمة؟ و«أين المعارضة في الوطن العربي في ملكياته وجمهورياته؟ بل أين الإذاعة العربية التي تستطيع أن تخرج من «الأثير المغلق» لتذيع على الشعب آراء «معارضة» للحكومة، ومنددة بسياساتها، كاشفة عن أخطائها؟»[3]. والجواب: لا وجود لشيء من ذلك على الإطلاق!

---

1 - من القمة إلى الهزيمة مع الملوك والرؤساء، ص11

2 - المرجع السابق، ص9

3 - المرجع السابق، ص10

كان الدرس الذي استخلصه أحمد الشقيري في العام 1971 يتلخّص في أن كارثة «الحكم العربي المعاصر» الذي صادرت الحريات والحقوق هي السبب في كارثة الاحتلال الإسرائيلي، وهي التي سهّلت مهمة العدو الذي احتلّ الأرض. وهو ذاته الدرس الذي كان على النخبة العربية أن تستخلصه بعد عشرين عاماً، وفي العام 1991 بعد أن قام طاغية من «كوارث الحكم العربي المعاصر» بإلقاء العالم العربي برمته في أتون «فتنة كبرى» عندما غامر بغزو دولة أخرى، وعربية هذه المرة، بل كانت تتمتع بانفتاح وبحالة ديمقراطية مقبولة إن لم تكن متقدمة إذا ما قيست بكل الدول العربية الأخرى باستثناء لبنان. كان الدرس هو هو: كوارث تحلّ على الأمة بسبب حكم عربي استبدادي. كانت الكارثة في العام 1967 قد تمثّلت في هزيمة قاسية، وهي في العام 1990/ 1991 قد جلبت تدخّلاً أجنبياً مباشراً في بلاد العرب، ودمّرت بلدين عربيين (الكويت والعراق)، وقذفت الأمة برمتها في محنة «الفتنة الكبرى» حيث انقسمت هذه الأمة، كما يلاحظ هيكل، «بعد قرابة أربعة عشر قرناً من الزمان إلى «أصحاب لمعاوية» أو «شيعة لعلي»، وكأن محنة الفتنة الكبرى، وتعاقب القرون بعدها لم يجعل هذه المنطقة الممتدة من الخليج إلى المحيط تتعلم شيئاً»[1]. وعلى الرغم من إشارة هيكل إلى انتفاء التعلّم من الأخطاء، إلا أن كارثة بهذه الضخامة كانت تنطوي، بلا ريب، على درس ما، وهو درس لا بدّ من استخلاصه، وسيكون على جيل آخر غير جيل هيكل أن يتعلمه جيداً.

ولن يدوم الانتظار طويلاً، ففور وقوع الكارثة كان هناك من استخلص الدرس، وبادر إلى التحذير من أنه إذا كان لهذا العالم الممتد من الخليج إلى

1 - حرب الخليج، ص16

المحيط أن يستخلص درساً من هذه «الفتنة الكبرى» الجديدة، فإن الدرس الأهم والأول، وربما الأوحد إنما يكمن، كما يقول سعد الدين إبراهيم، في «إنهاء الاستبداد»، والمبادرة إلى التخلص من أنظمة الحكم الاستبدادية التي جلبت «على الأمة كل مصائبها في القرن العشرين. ووصل هذا الاستبداد قمته في العراق على يد أكبر السفاحين في التاريخ العربي، وهو صدام حسين»[1]. ويلاحظ محمد السيد سعيد، في سياق رصده للنتائج العربية لأزمة الخليج على المستوى السياسي، أن «أحد الدروس المهمة لأزمة الخليج يتعلّق بالعلاقة بين الأزمات العربية والطبيعة التسلطية لأكثرية نظم الحكم العربية»[2]. وبحسب هذا الباحث، فإنه كان «يمكن إنقاذ العراق لو أن قرار غزو الكويت الذي اتخذته القيادة الصدّامية الشمولية قد تمّ مراجعته من قبل أطراف في مؤسسة الحكم أو في المجتمع السياسي أو في المجتمع المدني. ولم يكن ذلك ممكناً في ظل نظام شمولي شديد القسوة ومتمركز حول شخص واحد»[3]. والبرهنة، هنا، تسير وفق هذا التسلسل: وجود نظام تسلطي شمولي يعني انعدام إمكانية مراجعة قراراته وإخضاعها لتأمّل مستفيض، وانعدام هذه الإمكانية يقود إلى كوارث وأزمات. ومن أجل كسر هذا التسلسل كان لابدّ من مساءلة طبيعة هذا النظام التسلطي الشمولي والتفكير في البديل الديمقراطي الذي يعني أن القرارات المهمة ينبغي أن تتخذ بموافقة

---

1 - سعد الدين إبراهيم، الخروج من زقاق التاريخ: دروس الفتنة الكبرى في الخليج، (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2000)، ص8. وانظر كذلك: ص40

2 - محمد السيد سعيد، النتائج العربية والدولية لأزمة الخليج الثانية من منظور الاقتصاد السياسي، ضمن كتاب: الغزو العراقي للكويت: أعمال ندوة بحثية، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد 195، مارس 1995)، ص691

3 - المرجع السابق، ص692

جماعية ممثّلة للشعب وبعد مراجعة وتأمل مستفيضين. وبناء على هذا «انتقل قطاع مهم من المفكرين العرب إلى إدراك قيمة المثل الأعلى الديمقراطي. بل انتقلت بعض القيادات الرسمية في عدد من الأقطار العربية إلى إدراك حتمية الانفتاح السياسي والاعتراف بالتعددية الفكرية والسياسية»[1]. وذهب إلياس خوري إلى أبعد من هذا حين رأى أن أزمة الخليج قد فرضت تحديات كبيرة على الأمة العربية من أبرزها إعادة التفكير في فكرة القومية العربية ذاتها، أو «إعادة تأسيس الفكرة العربية» كما يقول، بحيث تنطلق «الفكرة العربية»، هذه المرة، من الربط الضروري بين مقولتي الاستقلال والديمقراطية؛ وذلك لأن الديمقراطية دون استقلال ليست أكثر من مجرد «مقولة فارغة»، كما أن «الاستقلال دون ديمقراطية، أي عبر السيطرة المطلقة للنخب العسكرية على السلطة، إنما يعيد إنتاج السلطة التقليدية (العشائر، الطوائف، العائلات، المناطق...إلخ)، وهو بالتالي يقود إلى سلطة مهددة من الداخل، أي عاجزة عن مواجهة الخارج الاستعماري من جهة، وغير قادرة على بناء حديث عقلاني للمجتمع من جهة أخرى»[2].

كان هذا واحداً من الدروس المهمة لأزمة الخليج، وهو الدرس الذي بدا أن هيكل، في كتابه عن «حرب الخليج»، حذراً، بل متحفظاً في استخلاصه. وعلى الرغم من إشارة هيكل العابرة إلى نوعية الحكم العربي المعاصر الذي يفتقر إلى التفويض الشعبي وتغيب عنه آليات التغيير الاجتماعي، وتتعطل فيه «حركة تداول السلطة، وينفسح المجال

1 - المرجع السابق، ص692

2 - إلياس خوري، الاستقلال والديمقراطية، ضمن كتاب: أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربي، ص41

لتكنولوجيا الأمن تجمّد الأوضاع الراهنة بدعوى الحرص على الاستقرار، أو الحفاظ على الصالح القومي»[1]، على الرغم من هذه الإشارة العابرة إلا أن هذا لم يكن ليشفع له، فقد كان حجم الكارثة أكبر من ذلك. وقد انهال على هيكل كثير من النقد والاتهام بسبب هذا الكتاب، وتحديداً بسبب ما لم يقله في هذا الكتاب الذي جرى فهمه كويتياً وحتى عربياً على أنه محاولة من هيكل لتبرير العدوان العراقي بما تنطوي عليه هذه المحاولة من انحياز إلى الطغيان والاستبداد. وهذا الذي لم يقله هيكل في كتابه هو ذاته سيكون موضوع واحد من الكتب العربية التي طبعت بدعم كويتي فور تحرير الكويت مباشرة. والكتاب بعنوان «الطغيان والانتحار القومي»، وهو لباحث اسمه عبد الرحمن شاكر. والكتاب عبارة عن مراجعة انتقادية موسعة لا في كتاب هيكل عن «حرب الخليج»، بل فيما لم يقله هيكل في كتابه، فيما سكت عنه وتجنّب الإشارة إليه. وهذا المسكوت عنه هو أن كارثة العدوان العراقي على الكويت لم تكن نتاج متغيرات إقليمية ودولية فحسب حسبما يُفهم من كتاب هيكل، بل هي، بالدرجة الأولى، نتاج «النزعة الانتحارية للحزب الحاكم في العراق»[2] أي نتاج الطغيان ونزوع هذا النظام الاستبدادي المستحكم إلى سوق الشعب العراقي والأمة برمتها من ورائه إلى «انتحار قومي»، هكذا وبقرار متهور من طاغية واحد يتربع على سدة الحزب الحاكم، ويبتلع الدولة، ويقامر بمصير الأمة. مالم يقله هيكل، إذن، هو ما قاله أحمد الشقيري في العام 1971، وهو أن الطغيان «والحكم العربي المعاصر» هو رأس الأسباب في كوارث الأمة العربية.

---

1 - حرب الخليج، ص286

2 - عبد الرحمن شاكر، الطغيان والانتحار القومي: ما لم يقله هيكل في «حرب الخليج»، (الكويت: مركز البحوث والدراسات الكويتية، ط:1، 1992)، ص10

وهو ما استقرّ عليه رأي عبد الرحمن الكواكبي منذ مطلع القرن العشرين حين اكتشف أن أصل الداء في الأمة إنما يكمن في «الاستبداد السياسي ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية»[1].

هل نحن أمام عودة جديدة إلى الكواكبي؟ نعم ولا في الوقت ذاته، نعم لأن هذا الجيل بدا كما لو أنه يستذكر الكواكبي في كل مناسبة، ويستعير منه لغته وتشخيصه وهو يضع يده على أصل الداء ومكمن العلة في هذه الأمة أي في الاستبداد. وفي هذا السياق يكتب سعد الدين إبراهيم بلغة تذكّر بالكواكبي، بأننا «إذا أردنا أن نجمع عوامل الضعف والاهتراء هذه تحت عنوان واحد فربما يكون العنوان الأنسب هو «الاستبداد» في الوطن العربي، الاستبداد بالسلطة والثروة وبصناعة القرار. لذلك فإن عدو العرب الأكبر هو هذا الاستبداد بكل صوره ومستوياته»[2]. ويضيف بأن هذا الاستبداد إذا ما استمرّ «في وطننا فإننا سنظلّ نعيش في زقاق التاريخ الإنساني بينما يتقدّم الآخرون على الطريق السريع المفتوح للتقدّم الإنساني»[3]. أما المخرج الذي يقترحه سعد الدين إبراهيم للخروج من هذا الزقاق فهو «القضاء على الاستبداد» الذي هو «بوليصة تأمين مؤكدة لوقف هذا الإهدار للكرامة والحقوق والأرواح والموارد»[4]. وفي سياق ربط «المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي» وجد الطاهر لبيب نفسه مضطراً للعودة إلى عبد الرحمن الكواكبي. فقد افترض أن إنجاز المشروع الديمقراطي يتطلب

---

1 - طبائع الاستبداد، ص430

2 - الخروج من زقاق التاريخ، ص9

3 - المرجع السابق، ص10

4 - المرجع السابق، ص40

تحفيز «صياغة مطلب الحرية الذي من دونه لا يتسع مجتمع مدني على أساس ديمقراطي»[1]. وما يعيق تحفّز هذه الصياغة أو الحاجة هو هيمنة ما يسميه باسم «براديغم الطاعة» المتمكّن في المجتمع العربي الإسلامي من جهة، و«تراكم الاستبداد» في العقول والنفوس داخل هذا المجتمع من جهة أخرى. وهنا لا مناص أمام الباحث من التوسّل بالكواكبي الذي كشف أن ثمة «طبائع للاستبداد» متمكنة في المجتمع العربي ونابعة من «ألفة الاستبداد» التي جعلت هذا المجتمع يتعايش مع هذا الاستبداد ويرضى به ولا ينشد الحرية والتحرر من أغلاله. ويخلص الطاهر لبيب إلى أنه ليس هناك وصفة جاهزة ومعيارية للديمقراطية، ولكن «الديمقراطية، كحرية، لا تكون كذلك إلا بخروجها عن طاعتين: الطاعة التي تركها السلف واستفاد منها التاريخ العربي في مراكمة استبداده، والطاعة التي فرضها الإخضاع الأجنبي واستفاد منها تاريخه في مراكمة استغلاله»[2].

إلى هنا والتحليل واقع في قبضة الكواكبي. وقد كانت العودة إلى الكواكبي، لدى هذا الجيل، نابعة لا من من قوة نصه أو بتعبير الطاهر لبيب من «تماسك نصه في الجملة»[3] فحسب، بل من كون الوصفة التي قدّمها الكواكبي للتغيير الممكن، أو الطريق الأسلم للتخلّص من «المستبد» ومن «طبائع الاستبداد»، هذه الوصفة كانت تلاقي هوى وقبول كبيرين لدى هذا الجيل الذي يتحدّر من أواخر زمن الثورات والانقلابات، زمن

1 - الطاهر لبيب، هل الديمقراطية مطلب اجتماعي؟ علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي، ضمن كتاب: سعيد بنسعيد العلوي وآخرون، المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 1992)، ص340

2 - المرجع السابق، 366

3 - المرجع السابق، ص351

التغيير الراديكالي الشامل. إلا أنه جيل كفّ عن إيمانه القديم بالثورة وصار يؤمن بأن الاستبداد، كما كان يقول الكواكبي، «لا يقاوم بالشدة، إنما يقاوم بالحكمة والتدريج»[1] وباللين، وأن هذه المقاومة الحكيمة والتدريجية واللينة لا ينبغي أن تكون عنيفة فتحصد الأرواح حصداً، ولا فجائية كيلا ينهار المجتمع والدولة دفعة واحدة. كان الكواكبي قد اقترح أن تتم هذه المقاومة عبر «الوسيلة الوحيدة الفعّالة لقطع دابر الاستبداد» وهي تنوير الأمة بالتعليم والتحميس والإقناع[2]. وهذا يتطلب وقتاً طويلًا، بل إنه يتطلب استعداداً وصبراً ولا بدّ له، كما يكتب محمد عابد الجابري، في مقالة له في العام 1988، «من نفس طويل، ولا بد من عمل متواصل، وأيضاً لا بد من صبر أيوب»؛ والسبب أن المطالبة بالديمقراطية - إنهاء الاستبداد - في العالم العربي هي في الحقيقة مطالبة «بإحداث انقلاب تاريخي لم يشهد عالمنا، لا الفكري ولا السياسي ولا الاجتماعي ولا الاقتصادي له مثيلاً»[3]. وهو انقلاب كان هذا الجيل ينتظره على أحرّ من الجمر. إلا أنه كان ينتظره عبر مقاومة الاستبداد ولكن ليس عن طريق الثورة ولا حتى عن الطريق التنوير، بل من خلال المجتمع المدني الذي سيكون، بدءاً من الثمانينات، هو العنوان الأبرز لمقاومة الاستبداد بالحكمة والتدريج واللين، والسبيل الوحيد المتاح لتحقيق الديمقراطية في هذه المجتمعات.

---

1 - طبائع الاستبداد، ص531

2 - المرجع السابق، ص531

3 - محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 1992)، ص122

- 3 -

حين يطرح سعد الدين إبراهيم إجابته حول سؤال «هل ومتى وكيف ينتهي الاستبداد؟»، فإنه لا يعير الشق الأول من السؤال (هل؟) أهمية كبيرة؛ لأن السؤال الذي يواجه العالم العربي، كما يقول، ليس «هل سيتم تصفية الاستبداد؟»[1]؛ لأن هذا أمر حتمي وهو قادم لا محالة، والمسألة مسألة وقت فقط. وعلى هذا فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو سؤال الوقت (متى؟). وفي هذا السياق يلاحظ سعد الدين إبراهيم أن رياح الديمقراطية أخذت تهب على العالم العربي في أواخر الثمانينات، بل إنه يجزم بأن «رياح الديمقراطية ستصل إلى عدة أقطار عربية في بقية هذا العام [يقصد العام 1989] أو أوائل عقد التسعينات، ولن ينتهي عقد التسعينات إلا وقد أخذت كل الأقطار العربية بصورة أو أخرى من صور الديمقراطية التعددية»[2]. ولاحقاً سيعلن سعد الدين إبراهيم عن توقع مختلف لبلدان الخليج، إلا أنه لا يغادر يقينيته حين يشدّد على أن مستقبل الديمقراطية في بلدان الخليج «مستقبل مؤكد من

---

1 - الخروج من زقاق التاريخ، ص43

2 - سعد الدين إبراهيم، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2000)، ص159

استقراء كل الدلائل والمؤشرات (...) والأمل هو أن يكون مع مطلع القرن الحادي والعشرين»[1]. وعلى هذا فإن القضية في كل البلدان العربية ليست «هل ينتهي الاستبداد؟»، ولا حتى «متى ينتهي الاستبداد؟»، ولكن السؤال الأهم هو «كيف ستتم تصفية الاستبداد؟ وبأي ثمن؟».

وفي سياق الإجابة عن هذا السؤال يستعين سعد الدين إبراهيم بخبرته بمدارس التحديث السياسي والتنمية الساسية ومنهجياتها التي كان متمرساً بها، ويلاحظ أنه «كلما ارتفع المستوى الاجتماعي والاقتصادي النسبي في مجتمع من المجتمعات ذات الأنظمة الاستبدادية، فإن سقوط هذه الأنظمة يتم بحدّ أدنى من إراقة الدماء، والعكس صحيح»[2]. المطلوب، إذن، هو «إنهاء الاستبداد بلا دماء»، وهذا يمكن أن يتم، من منظوره، تدريجياً وبطريقتين: الأولى عبر التحديث السياسي والتنمية السياسية من خلال العمل على رفع المستوى الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للشعوب العربية. وهذه، أيضاً، مسألة وقت ليس إلا، لأن النظام العربي، نظام الحزب الواحد أو الزعيم الواحد، أصبح يواجه مأزقاً وأزمة طاحنة؛ وذلك بسبب ما طرأ على «الخريطة الاجتماعية» في البلدان العربية من تغيرات هائلة منذ الاستقلال، فأصبح «هناك طبقة وسطى كبيرة، وطبقة عاملة حديثة، وتضخم حجم السكان وتضاعف حجم المدن، وارتفع وعي الأقليات بذاتها وهويتها، ولم يعد ممكناً مع هذا التنوع الكثيف لحزب واحد أو زعيم واحد أن يمثّل كل المصالح المتعارضة التي ينطوي عليها هذا التنوع الكثيف»[3]. أما الطريقة

---

1 - المرجع السابق، ص149

2 - الخروج من زقاق التاريخ، ص41

3 - المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، ص161-160

الثانية لـ«إنهاء الاستبداد بلا دماء» فتتمثل في مبادرة الحكّام الاستبداديين أنفسهم إلى التحول الديمقراطي السلمي؛ لأنه «مادامت النهاية قادمة قادمة لا شك فيها، فإنه من الحكمة لأنظمة الاستبداد العربية التي مازالت قائمة أن تأخذ هي المبادرة نحو تحوّل ديمقراطي سلمي حتى لو كان تدريجياً»[1]. إلا أن الواقع يقول إن أنظمة الاستبداد العربية كلها كانت قائمة خلال التسعينات. وعلى هذا فإن إشارة سعد الدين إبراهيم إلى تلك «الأنظمة التي مازالت قائمة» ليست إلا لغواً وتزيّداً لأنها توحي بأن ثمة أنظمة عربية لم تعد استبدادية وبادرت إلى التحوّل الديمقراطي، في حين أن كل أنظمة الاستبداد بقيت قائمة على استبدادها بما فيها نظام صدّام حسين نفسه الذي حشر الأمة برمتها في «زقاق التاريخ»، والذي كان سعد الدين إبراهيم نفسه يعتقد، قبل عامين فقط من غزوه للكويت أي في العام 1988، أنه «أصبح مؤهلاً لبدء عملية التحول الديمقراطي»[2]، لا بسبب امتلاك الشعب العراقي لتجربة ليبرالية سابقة خلال الفترة (1920-1958)، ولا بحكم نمو طبقاته الوسطى والعمالية الحديثة فحسب، بل لما أثبتته قيادته، أي قيادة صدام حسين، من «عبقرية» في إدارة الحرب مع إيران، وهي «عبقرية» مدعوَّة، هذه المرة، لإدارة التحديات الداخلية «وفي طليعة هذه [التحديات] تحدي التحول التدريجي نحو الديمقراطية»[3]. وإذا ما نجحت «عبقرية» صدام حسين في هذا التحدي الأخير فإنها لا تكون متسقةً مع حركة المجتمعات المعاصرة التي تتجه نحو الديمقراطية فحسب، بل متسقةً، كذلك، مع حركة المجتمعات العربية الآخذة في التحول الديمقراطي في الأقطار التي يسميها

---

1 - الخروج من زقاق التاريخ، ص45

2 - المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي،ص165

3 - المرجع السابق، ص167

سعد الدين إبراهيم بـ«أقطار الحزام الشمالي»، وهي مصر وتونس والمغرب، و«أقطار والحزام الجنوبي»، وهي اليمن والسودان! بل إن هذه «العبقرية» مرشّحة لتكون «قوة مستقبلية» ورائدة لكل شعوب الأمة العربية!

لا تنطوي قراءة سعد الدين إبراهيم على سذاجة في التوقعات أو تسرّعاً في استشراف التغيرات المستقبلية للبلدان العربية، ولكنها قراءة كانت ابنة لحظتها، وتعبّر عن «روح العصر» آنذاك. وهي روح كانت متفائلة بموجة التحول الديمقراطي التي كانت تجتاح العالم من بلدان أوروبا الشرقية حتى بلدان أمريكا اللاتينية. وكان الأمل في تحول البلدان العربية نحو الديمقراطية في أوج عنفوانه، غير أن الواقع كان يعاند هذا الأمل؛ لأنه باستثناءات محدودة جداً لإصلاحات شكلية وجزئية جرت في هذا البلد أو ذاك، فإن كل الأنظمة الاستبدادية العربية لم تعرف تحوّلاً ديمقراطياً حقيقياً لا سلمياً ولا حتى بعد أن سالت أنهر من الدماء في انتفاضة الجنوب العراقي الشعبانية بعد أن توقّف هدير المعارك في حرب الخليج الثانية 1991 مباشرة، ولا في الجزائر التي كانت قد شرعت في إصلاح سياسي دستوري في العام 1989، ثم ما لبثت أن انزلقت إلى حرب أهلية دموية بعد إلغاء نتيجة انتخابات ديسمبر 1991 التي حققت فيها «الجبهة الإسلامية للإنقاذ» فوزاً كاسحاً.

افتتحت البلدان العربية عقد التسعينات لا بسلسلة من التحولات الديمقراطية التي ستقودها «عبقرية القيادة العراقية» كما كان يتوقع سعد الدين إبراهيم، بل بكارثة حلّت على الأمة بسبب هذه «العبقرية» تحديداً. وإذا تحوّلت هذه «العبقرية» إلى «أكبر السفاحين في التاريخ العربي» فإن الرهان على مبادرة الحكام العرب بالتحول التدريجي نحو الديمقراطية لم يكن بأفضل حال؛ لأنه باء هو كذلك بالفشل الذريع. ولم يبق من شيء

يمكن الرهان عليه سوى التحديث السياسي والتنمية السياسية، إلا أن سعد الدين إبراهيم يدرك جيداً أن منهجيات التحديث السياسي والتنمية السياسية قد أصبحت، في أواخر القرن العشرين، أشبه بموضة قديمة، فكان لا بد من ابتكار مسار جديد. وهذا ما كان، وهنا قفز إلى الواجهة مفتاح الحل السحري: المجتمع المدني. ولن يكون الانتقال من منهجيات التحديث السياسي والتنمية السياسية ومعجمها إلى المجتمع المدني عسيراً، فهذا الأخير يمكن، بكل يسر، أن يتوّلد من التحديث السياسي. وسعد الدين إبراهيم يؤمن، كما يقول، بأن الديمقراطية الحقيقية الكاملة من اليوتوبيات التي تظلّ كامنة إلى أن تتبلور تكوينات اجتماعية-اقتصادية تتبنّاها وتدفع بها إلى السطح، وهذه «التكوينات الاجتماعية-الاقتصادية المستقلة عن الدولة أو الحكومة هي ما يسمى الآن في أدبيات العلوم الاجتماعية باسم المجتمع المدني»[1]. ومع دفع هذا المفهوم إلى السطح نكون قد شرعنا في ركوب موجة الأمل الثالثة بعد أن آذنت موجة الأمل في الثورة والتغيير الراديكالي والشامل والفجائي بالانحسار حتى تكسّرت، بصورة مأساوية، على حائط هزيمة 1967 وحرب الخليج الثانية وتداعياتها الكارثية. وسعد الدين إبراهيم لا يكتم انشداده إلى المجتمع المدني إلى حدّ التغني الرومانسي به، فهو يراه الضوء القادر على تبديد ظلمة و«قتامة الصورة العربية في الربع الأخير من القرن العشرين»، وهو «أشعة الأمل [التي] بدأت تخترق هذه الظلمة القاتمة مع مطلع القرن الجديد والألفية الثالثة»[2].

---

1 - الخروج من زقاق التاريخ، ص152

2 - المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، ص13

واللحظة التاريخية هنا لها أهميتها، فكما يلاحظ سعد الدين إبراهيم بأن العالم شهد «في السنوات الأخيرة من عقد الثمانينات سقوط العديد من الأنظمة المستبدة»[1] حول العالم، وتحديداً «سقوط الأنظمة الشيوعية في أوروبا الشرقية، والاتحاد السوفيتي الذي تفكك إلى جمهوريات مستقلة»[2]. وهذا تحوّل لن يقف، كما يدرك سعد الدين إبراهيم ومعظم أبناء هذا الجيل، عند هذا القدر؛ لأن «سقوط النظم الشمولية والسلطوية» لا بد أن ينعكس على العالم أو على الأقل على أنظمة العالم الثالث الشبيهة بتلك الأنظمة الشمولية والسلطوية الآخذة في السقوط. وبتعبير آخر فإن سقوط الأنظمة الشمولية والسلطوية سوف «يعزّز الاتجاه نحو التعددية السياسية»، كما سوف يزيد «تأثيره في النظم السياسية في العالم العربي، وكان طبيعياً أن يتأثر الوطن العربي بهذا الاتجاه العالمي»[3]. ويربط علي الكنز النقلة التي حصلت «من الإعجاب بالدولة إلى اكتشاف الممارسة الاجتماعية» في صورة المجتمع المدني، بانهيار المعسكر السوفياتي؛ لأن «أطروحة الدولة القوية مرتبطة بتكوين هذا المعسكر. إذن فهذه النظريات قد فقدت بانهيار هذا المعسكر كل تجانسها الداخلي»[4]. وقد تمّ كل هذا في موازاة عودة مستجدة للمسألة الديمقراطية في العالم، ولن يكون العالم العربي بمنأى عن انعكاساتها؛ لأن «سقوط الأصل قد نتج عنه بالضرورة افتضاح أمر انعكاساته خارج ذلك

1 - الخروج من زقاق التاريخ، ص40

2 - الطغيان والانتحار القومي، ص31

3 - سعيد بنسعيد العلوي، مقدمة كتاب: المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، ص14

4 - علي الكنز، من الإعجاب بالدولة إلى اكتشاف الممارسة الاجتماعية، ضمن كتاب: المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، ص209

المعسكر، وأن طغاة من نوع صدام حسين وحزب البعث المحتكر للسلطة في العراق، لا يختلفون في شيء عن أمثال شاوشيسكو، وجيفكوف، وهونيكر، وأضرابهم التي أطاحت بها الثورة»[1]. بل إن أحد الباحثين سيذهب إلى حدّ التساؤل «عما إذا كان من دوافع صدام حسين لغزو الكويت، هو التملّص من الزخم الديمقراطي الذي شرعت عدواه تنتقل من ثورة أوروبا الشرقية على النظم الاستبدادية الأخرى، حتى اضطر حزب البعث إلى إعلان أنه سوف يسمح بقيام التعدد هناك»[2].

وسواء صحّ هذا التحليل أم لا، فإن الثابت أن هذا الجيل أصبح يدرك أن التحولات الديمقراطية الجارية في العالم ستنعكس، عاجلاً أو آجلاً، على العالم العربي، وإذا كان لأزمة الخليج أن تلعب دوراً فهو دور تسريع وتيرة هذا الانعكاس. وبحسب سعد الدين إبراهيم فإن بذور «الليبرالية الثانية» التي غرستها تنظيمات المجتمع المدني المستقلة في تربة العالم العربي في الثمانينات، قد بدأت تؤتي «بعض ثمارها في التسعينات، وخاصة بعد نكبة الخليج الثانية من جرّاء غزو صدام حسين للكويت»[3]. والمغزى من وراء التشديد على أهمية أزمة الخليج في تسريع عملية التحوّل الديمقراطي يكمن في أن هذه الأزمة قد قضت على أخطر ديكتاتورية في العالم العربي، أي نظام صدام حسين، كما أنها أضعفت بقية الأنظمة العربية، مما «أدّى بها إلى السماح بانفراجة ديمقراطية محدودة، ولكنها واعدة»[4]؛ بدليل أنها «عجّلت بالفعل عملية

---

1 - الطغيان والانتحار القومي، ص32

2 - المرجع السابق، ص32

3 - المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، ص12

4 - المرجع السابق، ص12

المشاركة في الحكم بعض الشيء في عدد من الأقطار العربية»[1]، وأسهمت في «تآكل النزعة التسلطية للأنظمة الحاكمة العربية»[2]. كما أن بلدان الخليج النفطية واجهت مستجدات اقتصادية صعبة تمثّلت في انخفاض اسعار النفط في الأسواق الدولية، وتناقص عائداتها المالية، وتآكل سريع لاحتياطاتها النقدية الضخمة، الأمر الذي يعني أن «القاعدة الريعية قد تقلّصت إلى حدّ كبير مع بداية التسعينات. ومن ثم لم تعد الدولة بنفس القوة أو السطوة أو القدرة على تدجين أو طمس المجتمع المدني»[3] كما كانت تفعل من قبل، وهذا سينعكس، بالضرورة، على التحول الديمقراطي في هذه البلدان. والخلاصة أن كل الظروف قد أصبحت مواتية لركوب موجة التحوّل الديمقراطي في العالم العربي مع مطلع التسعينات.

كان فرانسيس فوكوياما قد رفع من «جرعة التفاؤل» الديمقراطي حين بشّر، مع مطلع التسعينات، بانتصار الديمقراطية الليبرالية الكاسح، الأمر الذي كان يعني أن «الأنظمة الاستبدادية بكافة صنوفها قد مرّت وتمرّ الآن بأزمة قاسية في كل بقاع الأرض تقريباً»[4]. وهذه الأزمة القاسية التي تكتسح كل بقاع الأرض هي التي سمّاها صمويل هنتنغتون باسم «الموجة الثالثة» من «التحوّل الديمقراطي في أواخر القرن العشرين»، والتي ابتدأت في العالم الحديث، بحسب هنتنغتون، «عند الدقيقة الخامس والعشرين بعد

---

1 – المرجع السابق، ص37

2 – المرجع السابق، ص54

3 – المرجع السابق، ص128

4 – فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين أحمد أمين، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط:1، 1993)، ص28

منتصف ليل الثلاثاء 25 أبريل 1974، في لشبونة بالبرتغال»[1]، واستمرت حتى مطلع التسعينات من القرن العشرين حيث «أصبحت هذه الموجة الديمقراطية عالمية في مداها، فتحوّل حوالي ثلاثين بلداً من التسلطية إلى الديمقراطية، كما سُجّل تأثر البلدان الأخرى، على أقل تقدير، بهذه الموجة الديمقراطية»[2]. وكان يتوقّع أن يكون العالم العربي في قلب هذه الموجة. وقد سجّل هنتنغتون نفسه تأثر بعض البلدان العربية بهذه الموجة الديمقراطية التي عمّت العالم، حيث «حدث بعض التحرّر الليبرالي في العام 1990 في السنغال وتونس والجزائر ومصر والأردن»[3]، إلا أن هذا مجرد تأثّر أخذ شكل التحرر الليبرالي، في حين بقي التحوّل الديمقراطي، كما يلاحظ هنتنغتون نفسه، محدوداً في هذه المنطقة.

وهذه ملاحظة صائبة وفي محلّها، لكن السؤال هو لماذا تمكّن 30 بلداً من التحوّل من التسلطية إلى الديمقراطية في هذه «الموجة الثالثة» في حين بقيت جلّ البلدان العربية خاضعة لأنظمة حكم تسلطية حتى بعد مرور هذه الموجة؟ وهو سؤال لم يكن غائباً عن كتاب هنتنغتون؛ لأن تفسير موجة التحوّل الديمقراطي الثالثة يتطلب، كما يقول، «الإجابة عن سؤالين: الأول هو لماذا ثلاثين بلداً فقط تحوّلت من أنظمة تسلطية إلى أنظمة سياسية ديمقراطية وليس حوالي مئة من الأنظمة التسلطية الأخرى؟ والسؤال الثاني هو لماذا حدث التغيّر في هذه الأنظمة في السبعينات والثمانينات وليس في وقت

---

1 -Samuel P. Huntington, The third wave: Democratization in the Late Twentieth Century, (University of Oklahoma Press, 1993), p.3

2- المرجع السابق، ص5

3- المرجع السابق، ص24 25

آخر؟»[1] وفي سياق الإجابة عن السؤال الأول، وهو الذي يعنينا هنا، يخلص هنتنغتون إلى أن تحوّل الأنظمة التسلطية أو عدمه لا يعتمد على «طبيعة الأنظمة التسلطية» سواء كانت أنظمة حزب واحد أو أنظمة عسكرية أو ديكتاتوريات شخصية أو أوليغارشية عرقية؛ والسبب أن في كل فئة من هذه الأنواع كان هناك بلدان تحوّلت إلى الديمقراطية وأخرى لم تتحوّل. الأمر الذي يعني أن طبيعة الأنظمة التسلطية لا تفسّر التحوّل ولا تجيب عن سؤال: لماذا تحوّلت بعض البلدان إلى الديمقراطية في حين بقيت أخرى تسلطية؟ وبدلاً من هذا سينصرف هنتنغتون إلى مقاربة أخرى تركّز على تاريخ التغيرات في الأنظمة التي تحوّلت من التسلطية إلى الديمقراطية. وهو يستخلص خمسة أنماط لهذه التغيرات، ثم يخلص إلى أن معظم البلدان التي تحوّلت إلى الديمقراطية، وتحديداً «ثلاث وعشرين من تسع وعشرين بلداً تحوّلت للديمقراطية في الفترة بين 1974 و1990، كانت تمتلك تجربة ديمقراطية سابقة»[2]. إلا أن هذا التفسير لا يحلّ الإشكال فيما يتعلق بالأنظمة التسلطية العربية؛ لأن بعض البلدان العربية كانت تمتلك تجربة ديمقراطية سابقة بشكل أو بآخر قبل أن تطيح بها موجة المدّ الثوري، ومع هذا لم تنجح أيٌّ من هذه الدول في التحوّل إلى الديمقراطية مع الموجة الثالثة، فما السبب وراء ذلك؟

يصوغ الحبيب الجنحاني هذا السؤال بالشكل التالي: «ما هي الأسباب إذن التي جعلت ظاهرة استبداد النظم السياسية تختفي من جلّ بلدان أمريكا اللاتينية وتتقلّص رويداً من البلدان الأفريقية جنوب الصحراء، وتستمرّ

---

1 - المرجع السابق، ص41

2 - المرجع السابق، ص44

مسيطرة على جلّ الأقطار العربية؟»[1]. والجواب، لدى الحبيب الجنحاني، جاهز وواضح وهو «ضعف قوى المجتمع المدني، فنظام الحزب الواحد من جهة، وكذلك المؤسسة العسكرية من جهة أخرى قد أمّما المجتمع في كثير من الحالات، ولم يسمحا بظهور رأي قوى مستقلة تؤمن بالتعددية السياسية والفكرية»[2]. وعلى هذا، فلا يمكن أن يحدث تحوّل ديمقراطي في ظل ضعف المجتمع المدني الذي هو «حجر الزاوية في كل تحول ديمقراطي حقيقي»[3]، و«الدعامة الصلبة للنضال من أجل الحرية والتقدّم»[4]. وهنا سيكتسب «المجتمع المدني» مكانة استثنائية، فهو سيصبح مفتاح الحل ورافعة البلدان العربية و«منقذها من الاستبداد» وأداتها المثلى في التحوّل الديمقراطي وحتى في التحول إلى مجتمعات حديثة. وستأخذ المطالبة بالديمقراطية في الوطن العربي، منذ هذا التاريخ، «صورة الحديث عن المجتمع المدني ووجوب الاعتراف بوجوده، أو بحقه في الوجود أولاً»[5]. وقد أصبح المجتمع المدني هو الشرط الضروري والأولي واللازم لتحقيق الديمقراطية، وسيكون من باب الاستثناء، كما يفترض الطاهر لبيب، «احتمال ظهور ديمقراطيات عربية بلا مجتمعات مدنية. وهي ظاهرة أقرب إلى الاستثناء»[6]؛ لأن الديمقراطية مترتبة على وجود مجتمع مدني أولاً. فهذا الأخير، كما يذهب كثيرون، هو

---

1 - الحبيب الجنحاني، المجتمع المدني والتحوّل الديمقراطي في الوطن العربي، (الدار البيضاء: منشورات الزمن، 2006)، ص7

2 - المرجع السابق، ص12

3 - المرجع السابق، ص38

4 - المرجع السابق، ص53

5 - مقدمة كتاب المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، ص11

6 - هل الديمقراطية مطلب اجتماعي؟ ص362

الشرط الأولي والضروري واللازم لنجاح أي تحول ديمقراطي. بل إن محمد عابد الجابري يذهب إلى ما هو أبعد من هذا، فالمجتمع المدني، من وجهة نظره، ليس هو «مجال الممارسة الديمقراطية» فحسب، وليس هو الذي يضطلع بـ«تكريس الديمقراطية وقيادة مسيرة التحديث»[1] فحسب، بل إن «الممارسة الديمقراطية إنما تتم، وتتأتى، عبر ما نسميه بـ«مؤسسات المجتمع المدني»، ولكن الشيء الذي يجب ألا يغيب عن أذهاننا هو أن قيام هذه المؤسسات جزء من الديمقراطية نفسها»[2]. وصار من اللافت حقاً أن هناك تكاثر في المقالات والكتب والندوات وورش العمل والمؤتمرات العربية طوال عقدي الثمانينات والتسعينات، وكلها لم يكن يخرج عن مظلة هذا العنوان العريض: المجتمع المدني ودوره في التحول الديمقراطي في الوطن العربي.

وهذا هو عنوان أحد كتب سعد الدين إبراهيم الذي أخذه حماسه في ركوب موجة التحول الديمقراطي الثالثة إلى محاكاة نموذج هنتنغتون في البحث عن أنماط تفسّر التحول الديمقراطي في الوطن العربي، وراح يعدد منها ثلاثة أنماط[3]، هكذا وكأن الأمر، عنده، محسوم بحيث لم يكن يشك، بأي شكل من الأشكال، في أن «الموجة العالمية من التحول الديمقراطي تساعد على انفتاح الحكومات العربية»[4] التي أخذت «معظمها «تغازل البدائل

---

1 – محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، (بيروت، كتاب في جريدة، العدد 95، 5 يوليو 2006)، ص9

2 – المرجع السابق، ص12

3 – انظر: سعد الدين إبراهيم، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، ص ص48-38

4 – المرجع السابق، ص53

الديمقراطية»[1] مع مطلع التسعينات. وإذا كانت أزمة الخليج، كما يستدرك سعد الدين إبراهيم، لم تسفر عن «ثورة ديمقراطية» في كل البلدان العربية، فإنها أسهمت في تسريع التحول الديمقراطي في هذه البلدان. وأما سرعة التحول في بلدان عربية دون أخرى فإنها ترجع، كما يقول، إلى «الحجم النسبي للمجتمع المدني ودرجة نضجه في كل قطر، فتنظيمات المجتمع المدني هي التي نظّمت حركات الاحتجاج التي أعقبتها تطورات في التحول الديمقراطي، بينما انتكست مسيرة الديمقراطية في بعض الأقطار، وفي البعض الآخر لا يزال الاحتجاج مستمراً لكنه لم يؤد إلى نتيجة بعد»[2]. المسألة، إذن، تتعلق بقوة وحجم المجتمع المدني في هذا البلد أو ذاك. ولسان حال هذا الجيل يقول: أعطني مجتمعاً مدنياً قوياً أضمن لك تحولاً ديمقراطياً أكيداً!

لا ينفصل المجتمع المدني، في فهم هذا الجيل، عن التحوّل الديمقراطي، بل إن بناء المجتمع المدني هو، بحد ذاته، عملية تحول ديمقراطي. ولهذا سيذهب سعد الدين إبراهيم إلى القول بأن العالم العربي كان يمرّ، آنذاك، بعمليتين مترابطتين بشكل وثيق وهما «بناء للمجتمع المدني والتحول الديمقراطي معاً، والصلة بين العمليتين واحدة في جوهرها. ففي الوقت الذي تنمو وتتبلور فيه التكوينات الاجتماعية والاقتصادية الحديثة، فإنها تخلق معها تنظيمات مجتمعها المدني التي تسعى بدورها إلى ترسيخ دعائم المشاركة في الحكم»[3]. والمسألة معروضة هكذا بكل بساطة إلى حدّ يوهم أن العلاقة بين المجتمع المدني والتحول الديمقراطي علاقة

---

1 - المرجع السابق، ص148

2 - المرجع السابق، ص37

3 - المرجع السابق، ص19

ارتباط ميكانيكي، فنشوء المجتمع المدني سيترتب عليه، بلا شك، حدوث تحول ديمقراطي. وهذا الاستنتاج ليس تجنياً على أطروحات سعد الدين إبراهيم، بل إنه هو نفسه لا يكلّ من ترديد هذه العلاقة، حيث لم تكن الصلة المباشرة بين المجتمع المدني والتحول الديمقراطي موضع تشكيك، بل إنها، من منظوره ومن منظور آخرين، كانت صلة «واضحة ومنطقية»، فإذا كانت الديمقراطية تتأسس على الإدارة السلمية للعلاقات بين الجماعات المتنافسة، فإن «الأساس المعياري للمجتمع المدني هو الأساس المعياري نفسه للديمقراطية»، الأمر الذي يجعل من «تكوينات المجتمع المدني (...) أفضل قنوات المشاركة الشعبية في الحكم»[4]. كما أن تنظيمات المجتمع المدني تمنح الفرد إحساساً بأنه قادر على التأثير، وتمنحه، كذلك، شعوراً بالأمان الجماعي في مواجهة الدولة، وتزوّده بقدر مقبول من الثقافة السياسية التي تؤهله للمشاركة في الحكم. وبناء على كل هذا، سيكون الرهان على المجتمع المدني رهاناً على التحول الديمقراطي سواء بسواء؛ لأن «تنظيمات المجتمع المدني هذه هي القاطرة أو المحرك لبقية مجتمعنا العربي الأكبر في عملية التحول الديمقراطي»[5]. وإذا كان الحال كذلك فإن المجتمع المدني يصبح هو «الفريضة الغائبة»[6] في سياق التحول الديمقراطي وإنهاء الاستبداد في البلدان العربية.

ومع هذا، ينبغي الاستدراك للتأكيد على أن الحديث عن المجتمع المدني كمفهوم في العالم العربي لم يكن وليد التسعينات، ولا هو انعكاس مباشر

---

4 - المرجع السابق، ص18

5 - المرجع السابق، ص81

6 - المرجع السابق، ص80

لتداعيات حرب الخليج الثانية. بل إن هذا المفهوم، كما يلاحظ الحبيب الجنحاني، قد انتشر «في أدبيات الفكر السياسي العربي المعاصر منذ مطلع السبعينات بصفة خاصة، متأثراً بعودته في المجتمعات الأوروبية»[1]. إلا أن هذا المفهوم كان «خلال الثمانينات أوسع انتشاراً في المغرب العربي منه في بقية الدول العربية»، ثم و«منذ بداية التسعينات أبدى العالم العربي اهتماماً خاصاً بفكرة المجتمع المدني»[2]. هذا فيما يتعلّق بالمفهوم، وأما فيما يتعلّق بالمجتمع المدني، كمؤسسات وتنظيمات، فإنه بقي ممنوعاً أو ضعيفاً أو مهمّشاً أو مبتلعاً من قبل الدولة في معظم البلدان العربية الراديكالية منها والتقليدية. وإذا كانت هزيمة 1967، كما يرى بعض الباحثين، قد مثّلت نقطة تحول في مسار المجتمع المدني في بعض هذه البلدان، فإن أزمة الخليج الثانية 1990/ 1991 قد كانت الانعطاقة الأهم في هذا المسار، حيث مثّل هذا الحدث «تهديداً للملكيات النفطية في شرعيتها، في الوقت الذي كشف للجميع، أيضاً، الطبيعة المغامرة والقمعية للنظام العراقي»[3]. الأمر الذي سمح بعودة بعض الحيوية المفقودة للمجتمع المدني والجدل حوله والحاجة إليه ودوره في التحوّل الديمقراطي المرتقب. وهذا ما كان بالفعل، وقد تجلّى ذلك ليس فقط في الزيادة اللافتة في «محاولات دراسة منظمات المجتمع المدني في المنطقة»، والتي لم تبدأ، كما تلاحظ أماني قنديل، «إلا في التسعينات من القرن العشرين»[4]، بل في التكاثر الملحوظ في عدد

---

1 - الحبيب الجنحاني، المجتمع المدني والتحوّل الديمقراطي في الوطن العربي، ص38

2 - جرامشي في خطاب المثقفين العرب، ص57

3 - Nawaf Salam, Civil Society in the Arab World: The Historical and Political Dimensions, (Harvard Law School: Islamic Legal Studies Program, 2002), p.10

4 - أماني قنديل، محاولة لتقييم تطور المجتمع المدني العربي، ضمن كتاب: بهجت قرني (تحرير)،

منظمات المجتمع المدني المسجلّة في البلدان العربية، والتي كان سعد الدين إبراهيم قد قدّرها بـ«أقل من 20.000 في منتصف الستينيات إلى حوالي 70.000 في أواخر الثمانينيات»[1]، ليقفز التقدير مع أماني قنديل[2] إلى 300.000 منظمة بحلول العام 2008.

جرت العادة عند الحديث عن المجتمع المدني والتحول الديمقراطي أن يشار إلى تأثير النجاحات التي حققها المجتمع المدني في أوروبا الشرقية في إعادة الاعتبار والحيوية إلى المجتمع المدني في الحياة السياسية المعاصرة. وقد كان مفهوم المجتمع المدني يبدو وكأنه يتراجع «حتى أعيد تقديمه إلى الساحة السياسية بفضل حركة التضامن [البولندية] ونضالها ضد النظام البولندي الشمولي. ومع انهيار الاتحاد السوفياتي وما تبعه من إخفاق الشيوعية، أصبح المجتمع المدني النداء الذي اجتمع حوله العديد من الناشطين المعارضين للديكتاتوريات العسكرية أو للأشكال الأخرى من الحكومات التسلطية. ولقد نجح هذا المفهوم في إلهام، إضافة إلى الناشطين، عدداً من العلماء والمراقبين البارزين. وعلاوة على هذا، أخذ المفهوم يسافر، بسرعة وسهولة، إلى آسيا وأمريكا اللاتينية وأفريقيا والشرق الأوسط»[3]. وأصبح المجتمع المدني، عندئذٍ، بمثابة تقليعة أو «موضة سائدة»[4]، بل تحول إلى واحدة

الشرق الأوسط المتغيّر: نظرة جديدة إلى الديناميكيات العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 2011)، ص103

1 - سعد الدين إبراهيم، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، ص30.

2 - انظر: محاولة لتقييم تطور المجتمع المدني العربي، ص105

3 - Civil Society in the Arab World, p.1

4 - أمين صاجو، المساعي والموروثات المدنية، ضمن كتاب: المجتمع المدني في العالم الإسلامي: منظورات معاصرة، تحرير: أمين صاجو، (بيروت: دار الساقي، ط:1، 2007)، ص22.

من «الأرثوذكسيات العظيمة»[1] داخل مراكز دراسات الشرق الأوسط بالولايات المتحدة الأمريكية، وصار ذكره على كل لسان، وتصدّر جدول أعمال جمع ضخم من المفكرين الأكاديميين إلى الناشطين في مجال حقوق الإنسان والتنمية إلى الفنانين والمثقفين إلى المسؤولين الحكوميين التقدميين إلى المقرضين والمخططين في الوكالات السياسية والمالية الدولية[2]. وتصادف أن الشرق الأوسط كان يمرّ، في مطلع التسعينات، بكارثة تطلبت إعادة ترتيب للمنطقة برمتها. وكانت الفرصة مواتية لكل هذا العدد الضخم من المهتمين بالمجتمع المدني أن ينخرطوا في هذا الجدل الموسّع من داخل المجتمع المدني ومن أجل المجتمع المدني وفي سبيل التأكيد على دوره في التحول الديمقراطي المطلوب في هذه المنطقة من العالم التي بدت لكثيرين، آنذاك، أنها صارت على أهبة التحول من الديكتاتورية إلى الديمقراطية. وكانت القناعة السائدة لدى كثيرين عربياً وغربياً تقول إن نجاح المجتمع المدني في بولندا، وفي أوروبا الشرقية عموماً، يجعل منه «أداة تحليلية معيارية» لمقاربة «بقية الدول التي

1 - Martin Kramer, Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America, (Washington : The Washington Institute for Near East Policy, 2001), p.120.

كتاب مارتن كريمر عبارة عن اتهام مباشر لمراكز دراسات الشرق الأوسط بأمريكا، ومن المجالات التي شملها مارتن كريمر بهجومه اهتمام هذه المراكز بالمجتمع المدني في البلدان العربية، وخلاصة اتهامه أن حماس هؤلاء لانتصار المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في هذه البلدان لا يرجع لكون هذا الانتصار سيقدم الحل لمشكلات الشرق الأوسط الذي انتظر مواطنوه طويلاً والمتمثل في جنة الحريات الشخصية والسياسية والمساواة، بل يرجع إلى حاجة هؤلاء الباحثين إلى فرص عمل بحثية في مراكز أمريكية مرموقة، بدليل أن مشروع «المجتمع المدني» فشل في جلب الديمقراطية للبلدان العربية، إلا أنه نجح في توفير الفرص لكثير من الباحثين الذين استفادوا من المنح والبعثات والرحلات بين هذه البلدان، والظهور أمامها بمظهر العلماء المتخصصين وذوي المكانة. انظر الكتاب، ص79-78

2 - انظر في هذا الشأن: المساعي والموروثات المدنية، ص25/ 24

لم تتحقق فيها الديمقراطية الليبرالية»[1] بعد، وبخاصة في العالم الثالث، والبلدان العربية على نحو أخصّ.

وقد صار من الثابت أن الحديث عن المجتمع المدني كمنقذ لبلدان الشرق الأوسط من الاستبداد والدولة التسلطية إنما تزايد مع أواخر الثمانينات ومطلع التسعينات لا في الأوساط النخبوية والأكاديمية العربية فحسب، بل حتى في الأوساط النخبوية والأكاديمية الغربية المعنية بالشرق الأوسط. وفي هذا السياق أطلق مجلس البحث العلمي الاجتماعي (SSRC) في نيويورك في العام 1987 «مشروع الشرق الأوسط تحت عنوان ينمّ عن الثقة وهو: تراجع الدول وتوسّع المجتمعات Retreating States and Expanding Societies»[2]. وقد أخذ هذا الاهتمام في التوسّع، بشكل لافت، بعد حرب الخليج الثانية، حيث «أطلقت مؤسسة فورد، في أوائل 1992، مبادرة طموحة لرصد المجتمع المدني في الشرق الأوسط»[3]. وقد عُيّن أغسطس ريشارد نورتون، أستاذ العلاقات الدولية والأنثروبولوجيا بجامعة بوسطن والمهتم بالشرق الأوسط، مديراً لهذه المبادرة. وكانت قناعة أغسطس نورتون في العام 1994، كما ينقل كريمر، تقول بأن بلدان «الشرق الأوسط سوف تختبر تسارعاً في الأزمات السياسية المحلية بعد انتهاء الصراع العربي/ الإسرائيلي». وقد كانت «أزمة الشرعية» في صلب هذه الأزمات المتسارعة التي كانت تنتظر هذه البلدان. وهي أزمة لا بد من تسويتها لضمان الاستمرار في الحكم؛ لأن النظام أي نظام حتى الأقوى منها لا يملك، كما

---

1 – عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:2، 2000)، ص30. صدرت الطبعة الأولى من الكتاب في يناير 1998

2 - Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America, p.67.

3 – المرجع السابق، ص68

بِتنا نعرف من جان جاك روسو، «من القوة ما يكفي ليبقى السيّد على الدوام، ما لم يحوّل قوته إلى حق، والطاعة إلى واجب»[1]، وبهذا فقط تصبح القوة التي صارت حقاً قوة شرعية. وبتعبير ماكس فيبر فإن الدولة حتى تقوم «يجب أن يرضى الناس الخاضعون للسيطرة بالسلطة التي يدّعيها المسيطرون كل مرة»[2]، أي لا بد من حسم أزمة الشرعية من أجل تبرير هذه السيطرة وتأمين رضا المحكومين.

قد يكون هذا كلاماً نظرياً؛ لأن الحاصل أن معظم أنظمة الحكم العربية كانت تعاني أزمة في شرعيتها، إلا أن هذا لم يكن ليحول دون قدرتها على الحكم دونما حاجة إلى تحويل هذه القوة إلى حق. وهذا ملاحظة صحيحة إلى حدّ كبير، لكن الحاصل، كذلك، أن معظم هذه الأنظمة كان يستشعر افتقاراً حاداً إلى الشرعية، مما دفع الكثير منها إلى استحصال شرعية ما على أسس تقليدية (دينية أو طائفية أو قبلية) أو ثورية. إلا أن أزمة الخليج قد زادت من وتيرة أزمة الشرعيات التقليدية والثورية سواء بسواء، وذلك «من خلال التشديد على عجز كثير من الأنظمة وضعفها»[3]. وهي أنظمة تعرّف في العادة، كما يكتب أغسطس نورتون، بأنها «عديمة الفعالية وتعاني من تدهور في الشرعيّة»[4]. وهو تدهور جاءت أزمة الخليج لتبرزه على

---

1 - جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ الحق السياسي، ترجمة: عمار الجلاصي وعلي الأحنف، (تونس: دار المعرفة، ط:2، 2004)، ص14

2 - ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة: جورج كتورة، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط:1، 2011)، ص264

3 - Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America, p.68

4 - Augustus R. Norton (ed), Civil Society in the Middle East, (Leiden, New York: E.J.Brill, 2001), vol.2, p.1

السطح. وبحسب منصور بوخمسين فإن أزمة الخليج قد عرّضت «الخطاب العربي حول الشرعية والذي استقرّ في ذهن الأمة منذ منتصف القرن (...) لهزّة أضعفت بنيته ومصداقيته إلى حدّ بعيد»[1]. وهي هزّة سمحت للنخب الفكرية والسياسية بتذكير النخب الحاكمة بأن سؤال الشرعية يقع في صلب فكرة الديمقراطية؛ ذلك أن الديمقراطية، كما ينبّه خلدون النقيب، لا تقتصر على المشاركة السياسية وحقوق الإنسان فحسب، «وإنما تمتدّ إلى كيفية وصول النخبة الحاكمة إلى الحكم، وفيما إذا كان هذا يتمّ في ظلّ شرعية دستورية»[2]. ثم هناك، كما يضيف، العنصر الأهم وهو «تمثيل النخبة الحاكمة لمصالح شعبها». وقد برز هذا العنصر بشكل واضح، كما يقول، في أثناء «الأزمة-الكارثة، ولم تحلّ سواء في العراق أو الكويت، إذ لم يستشر أي من الشعبين في أمر الأزمة ولا في أساليب حلّها»[3]. إلا أنه كان من المتوقع أن يفرض هذا العنصر الأخير نفسه بقوة بعد انجلاء غبار هذه الأزمة-الكارثة.

كان خلدون النقيب، خلال هذه الفترة، قد اكتمل من بلورة تصوره عن «الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر» (صدر الكتاب في مايو 1991). كان الأمر واضحاً أمامه، فثمة معوقات بنيوية (أو بنائية كما يسميها) مزمنة تحول دون الانتقال الديمقراطي وتعطله في المشرق العربي - وهذه قضية سنعود إليها لاحقاً -، إلا أن أزمة الخليج بدت وكأنها ستفتح فسحة صغيرة من الأمل في إنجاز هذا النوع من الانتقال. وعلى الرغم من كل المعوقات

1 - منصور بوخمسين، الشرعية السياسية في الخطاب العربي والاحتلال العراقي للكويت، ضمن كتاب: الغزو العراقي للكويت، ص739

2 - خلدون النقيب، العناصر البنائية الدائمة في كارثة حرب الخليج، ضمن كتاب: أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربي، ص43

3 - المرجع السابق، ص43

البنيوية إلا أن أي انفراج إقليمي في المنطقة مرشّح لأن ينعكس في صورة انفراج ديمقراطي محلي؛ لأن «أية خطوة نحو الانفراج الديمقراطي من أزمة التسلطية البنائية على المستوى المحلي ستكون مصحوبة بدون شك بالانفراج السياسي الإقليمي المشرقي، والشواهد التاريخية تشير إلى أنه عندما تحيق بالدولة التسلطية أزمات تعمّق الأزمة البنائية المزمنة تلجأ إلى العدوان على الآخرين وإلى العنف المسلح لتسوية مشكلاتها وللخروج من مأزق الركود الاقتصادي والاجتماعي والثقافي الذي تسببه سياساتها، كما حصل في أزمة الخليج في العام 1990»[1]. وعلى الرغم من أن هذه الانفراجة ستكون، كما يستدرك خلدون النقيب، قصيرة الأجل إلا أنها، في نهاية المطاف، تبقى انفراجةً مرشّحةً لأن تقود الدولة التسلطية العربية إلى الديمقراطية، أو هكذا كان يخيّل لكثيرين آنذاك.

---

1 - الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، ص345

– 4 –

مرّت أزمة – محنة – كارثة – فتنة الخليج الكبرى دون أن تخلّف وراءها أي تغيير حقيقي في بنية الدولة العربية التسلطية. كما مرّت «الموجة الثالثة» من التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين دون أن تترك وراءها أثراً بالغاً يذكر في أية دولة عربية. كما مرّ وقت قبل أن تظهر قراءات نقدية لمفهوم المجتمع المدني ولاستعمالاته المتسرّعة والمتفائلة به كما لو كان «سفينة النجاة» وقاطرة التحوّل الديمقراطي في العالم العربي. ومن هذه القراءات التي راحت تنتقد استعمالات المجتمع المدني في العالم العربي قراءة كل من دلال البزري ووحيد عبد المجيد والطاهر لبيب وآخرين، غير أن القراءة النقدية الأهم، في هذا السياق، هي قراءة عزمي بشارة.

لقد كان المجتمع المدني موضوعاً لرهان النخبة العربية في الثمانينات، واستفاض الحديث عن دوره في التحول الديمقراطي طوال التسعينات. وبهذا فقد استغرق الرهان على المجتمع المدني كامل العقدين الأخيرين من القرن العشرين، وذلك قبل (ليس معنى هذا بالتأكيد أن الرهان توقّف نهائياً بعد ذلك!) أن يقدّم عزمي بشارة قراءته النقدية ليس لفكرة المجتمع

المدني التي قد تكون «مفيدة في المعركة العربية من أجل الديمقراطية»[1] كما يقول، بل هي نقدية، وهذا هو الأهم، لاستعمالات المجتمع المدني عربياً، وهي الاستعمالات التي تجنّبت تناول المفهوم تاريخياً ونقدياً، فما كان منها إلا أن انزلقت إلى تحويله، كما ينبّه عزمي بشارة، إلى «مقولة ضارّة بقضية الديمقراطية وتحرّر الإنسان العربي»[2]، وذلك من خلال الإصرار على تحييد المجتمع المدني سياسياً، والتعامل معه كما لو أنه أداة تُعفي صاحبها من المغامرة بطرح مسألة نظام الحكم والتداول على السلطة. الأمر الذي دفع عزمي بشارة إلى توجيه الاتهام للدور «المشبوه» الذي لعبه المجتمع المدني خارج أوروبا، وهو دور «شاهد زور يبرّر الغياب عن ساحة المجتمع السياسي»[3]، أو «دور القابلة المتسترة على عملية إجهاض سياسية، عملية لا-تسييس، أو دور العميل المزدوج الذي يعادي السياسة باسم الديمقراطية، ثم يدير ظهره للديمقراطية باسم كونها معركة سياسية، والواجب هو ليس خوضها وإنما

---

1 - المجتمع المدني: دراسة نقدية، ص7

2 - المرجع السابق، ص7

3 - المرجع السابق، ص19. تذهب ساره كندزيور، في مقالة لها بعنوان «توقّفوا عن الحديث عن المجتمع المدني»، إلى رأي قريب مما ذهب إليه عزمي بشارة هنا، إلا أنها تركّز على حالة بلدان آسيا الوسطى (أوزبكستان وقرغيزستان...إلخ)، وهي بلدان تسلطيّة تستفيد من الحديث عن «المجتمع المدني» بقصد الادعاء والتظاهر أمام العالم بوجود ديمقراطية في هذه البلدان. كما تنتقد سارة كندزيور الرهان على «المجتمع المدني» كما لو أنه عصا سحرية ستتمكن من تحقيق الديمقراطية في الدول التسلطية، وتذهب إلى القول بأن «المجتمع المدني ليس هو الحل» في هذه البلدان، بل قد يستخدم ضد الديمقراطية وبقصد الإلهاء والتغطية على المشكلات الخطيرة التي يواجهها المواطنون. انظر:

- Sarah Kendzior , Stop Talking About Civil Society, (Foreign Policy, December 3, 2012) on: http://www.foreignpolicy.com/articles/2012/12/03/stop_talking_about_civil_society

بناء المجتمع المدني»[1]. في حين أن الوعي بحقيقة تعثّر التحول الديمقراطي عربياً يجعل الحاجة ماسّة «إلى مفهوم المجتمع السياسي الديمقراطي، وليس إلى الانتقال إلى مفهوم غامض يسترخي خارج السياسة في أسوأ الحالات، وتتيح كثرة معانيه وغموضه أن يتمّ تطويعه في خدمة عدة أنواع من السياسات في أفضلها»[2] كما هو الحال مع مفهوم المجتمع المدني.

اكتسب المجتمع المدني الكثير من حيويته الجديدة، كما يلاحظ عزمي بشارة، في «سياق مناقشة الخيارات الديمقراطية التي تطرحها أزمة الأنظمة السلطوية العربية الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية»[3]. وجرى، في سياق هذه المناقشة، استحضار النموذج البولندي للتأكيد على دور المجتمع المدني في مواجهة الدولة الشمولية وقدرته على قيادة عملية التحول الديمقراطي في هذا النوع من الدول. وقد تحمّس لهذه المناقشات تياران سياسيان وأيديولوجيان عربيان كانا قد انسحابا من ساحة العمل السياسي بعد هزيمة 1967 وتداعياتها، وراحا ينتظران حسم المعركة في ساحة أخرى غير ساحة المجتمع السياسي. وهذان التياران هما التيار القومي والتيار اليساري اللذان استفاقا بعد انحسار الزخم الثوري منذ منتصف القرن العشرين ليجدا أن ساحة المجتمع السياسي قد جرى «احتلالها» من قبل فاعلين آخرين، وتحديداً من قبل «أنظمة ملكية محافظة وديكتاتوريات حديثة من مختلف الأنماط من ناحية، ومن ناحية أخرى تيارات العمل الإسلامي المختلفة. في هذه الظروف أدار مثقفو اليسار والحركات القومية

1 - المجتمع المدني: دراسة نقدية، ص10

2 - المرجع السابق، ص10

3 - المرجع السابق، ص265

ظهورهم للعمل السياسي أو للمجتمع السياسي، وبدل الاعتراف بالإخفاق راح بعضهم ينظر إلى حسم المعركة في مكان آخر غير المجتمع السياسي، وهذا المكان هو المجتمع المدني»[1]. الأمر الذي كان يعني أن معترك العمل السياسي الفعلي المتصل بشؤون الدولة والتنافس على تداول السلطة كان في وادٍ، في حين كانت تنظيرات دعاة المجتمع المدني واحتفالاتهم وسعادتهم بـ«تقليعتهم الجديدة» في وادٍ آخر. ليس معنى هذا أن هؤلاء بقوا في عزلة كاملة عن ساحة العمل السياسي، لكن الذي حصل هو أن معظمهم قنعوا بالبقاء على الهامش، وانصرف بعضهم إلى استخدام المجتمع المدني كـ«أداة أيديولوجية جديدة بيد خطاب التحديث الفاشل في الوطن العربي في مواجهة الخطاب الإسلامي»[2] الذي كان آخذاً في التعاظم. فيما تطوّع بعضهم الآخر لأداء دور المؤيّد والمحتفل بأي إجراء إصلاحي يقوم به أي نظام رسمي عربي، وتسويق ذلك على أنه تحول ديمقراطي ناجز أو سائر على طريق اكتماله. وقد رأينا كيف كان أبرز دعاة المجتمع المدني، وهو سعد الدين إبراهيم، ينظر إلى «عبقرية» صدّام حسين التي ستمثّل «قوة مستقبلية» لكل شعوب الأمة العربية لا لشيء إلا لكون هذه «القيادة العبقرية» وعدت بإجراء انتخابات تعددية. واللافت أن سعد الدين إبراهيم كتب مقالة في العام 1988 حول «المسألة الديمقراطية» في العراق، راهن فيها على إقدام «عبقرية» صدام حسين على استكمال انتصاره الخارجي على إيران بانتصار سياسي داخلي بالتحول الديمقراطي. وكانت المفاجأة سارة «حينما أعلن الرئيس صدّام حسين منذ أسبوعين عن خطوات واضحة للتحول نحو

---

1 - المرجع السابق، ص17

2 - المرجع السابق، ص271

الديمقراطية، وأهم هذه الخطوات هو السماح بإنشاء أحزاب جديدة، وعقد انتخابات نيابية حرة وغير مقيّدة»[1]. واستحقت هذه «الخطوات الواضحة نحو الديمقراطية» أن يهنئها الكاتب بمقالة أخرى تحت عنوان «رياح الديمقراطية تهب على العراق» ونشرها في ديسمبر 1988، وأشاد فيها بـ«بصيرة» صدام حسين الذي «أدرك أن نظام الحزب الواحد في العراق قد أدى دوره، ولا بد من دخوله مرحلة تجديدية أخرى»، والذي أدرك، كذلك، أن «عقد التسعينات سيكون عقد التحول الديمقراطي عالمياً»[2]. وقد بلغ الأمر حدّاً من التساهل والتجوّز سمح لباحث وناشط من نشطاء المجتمع المدني بحجم سد الدين إبراهيم، سمح له بتوزيع «صكوك» التحول الديمقراطي على أي نظام عربي يعلن أنه بصدد إجراء تعديل في قانون الانتخابات بحيث يسمح بالتعددية، وتشمل القائمة العربية[3] العراق ومصر والسودان وتونس والمغرب واليمن الشمالية آنذاك واليمن بعد الوحدة والأردن والبحرين والكويت والإمارات وعمان.

والحاصل أنه من التجوّز والتساهل المخلّ القول إن دولة عربية أنجزت تحوّلاً ديمقراطياً حقيقياً طوال عقد التسعينات. وقد فتح هذا الفشل المحيّر لتجارب التحول الديمقراطي في المنطقة المجال واسعاً لذلك السؤال القديم الذي طرح في البداية على نحو استفهامي بحت، فيما صار الآن سؤالاً اتهامياً ولا يخلو من مدلولات سلبية مبطنة، وهذا السؤال هو: لماذا تحوّلت بلدان عديدة إلى الديمقراطية في مطلع التسعينات فيما بقيت البلدان العربية دولاً

---

1 – سعد الدين إبراهيم، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، ص168

2 – المرجع السابق، ص170

3 – انظر: المرجع السابق، ص ص142 و164 و165 و166 و174 و184

تسلطية؟ ثم سرعان ما تحوّل النقاش إلى هجوم على أطروحة المجتمع المدني ودوره في التحوّل الديمقراطي. وفي هذا السياق لاحظ مارتن كريمر، وهو باحث لا يخفي عداءه للعرب والمسلمين، إن الحديث عن المجتمع المدني كقاطرة للتحول الديمقراطي في الشرق الأوسط قد تزايد بعد حرب الخليج الثانية في مطلع التسعينات، إلا أن تداعيات هذه الحرب لم تخلق - على خلاف ما كانت توهم به تنظيرات دعاة المجتمع المدني والتحول الديمقراطي - أي اضطراب حقيقي لأي نظام عربي؛ بدليل أنه لم يسقط أي نظام عربي بما في ذلك نظام صدّام حسين نفسه والذي كان يترنّح آنذاك. ويرجع كريمر سبب هذه الظاهرة إلى أن الشرق الأوسط، باستثناء إسرائيل، ليس مكاناً مناسباً للمجتمع المدني، وأن الأنظمة العربية قادرة على إعاقة أي تحول ديمقراطي لكونها تمتلك مصادر قوة كانت غائبة، كما يدّعي، عن أذهان المتحمسين للمجتمع المدني، وتتمثّل مصادر قوة هذه الأنظمة، كما يقول[1]، في تحالفها مع كلٍّ من النخبة والجماعات والطوائف والعوائل والقبائل التي تمتلك مصالح حيوية مع هذه الأنظمة، الأمر الذي سيجعلها مستعدة للدفاع عنها في حال تعرّضها لأي تهديد جدّي.

والأمل الذي ميّز مطلع التسعينات برهاناته الكبيرة على دور المجتمع المدني في التحول الديمقراطي في الشرق الأوسط، تبيّن أنه لم يكن سوى ومضة خاطفة وسرعان ما انطفأ وغرق الشرق الأوسط مجدداً في الظلام. وبدت الشكوك تطفو على السطح حتى بين الدعاة المتحمسين للمجتمع المدني والتحول الديمقراطي. وينقل كريمر أن بعض هؤلاء وقع في حيرة

---

1 - انظر:
Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America, p.68

من أمره، فهو يرى أمامه «أنظمة تفتقر للشرعية»، وهذا يعني أنها آيلة إلى السقوط لا محالة، إلا أنها ظلت باقية ولم تسقط بالرغم من كل ذلك، بل إن «كل تجارب الدمقرطة قد فشلت، تاركة وراءها عدم تناسب بين التوقعات النظرية والوقائع التجريبية. وواحدة من هذه الوقائع تتمثل في أن أجهزة الدولة بقيت كبيرة ومنتشرة، والأنظمة استمرت تتمتع بميزات القوة على حساب أحزاب المعارضة، ودولة المخابرات قد تكون تراجعت قليلاً، إلا أنها ما زالت قائمة كعقبة هائلة أمام الدمقرطة»[1]. وقد تسببت هذه الحيرة والتناقض القائم بين الوقائع والتنظيرات في خيبة أمل كبيرة في نفوس كثير من الباحثين والدارسين والمتحمسين ودعاة المجتمع المدني والتحول الديمقراطي، وبدا العالم العربي وكأنه أحبط كل «منظري المجتمع المدني بشكل عام»[2]. وقد وفّرت خيبة الأمل هذه الفرصة أمام كثيرين، ومارتن كريمر واحد منهم، لاستحضار الإرث الاستشراقي والعنصري تجاه العرب والمسلمين، وذلك من أجل التأكيد على أن هذه البلدان ليست مؤهلة للديمقراطية ولا للمجتمع المدني، وأنه «إذا كان هناك من مكان في الشرق الأوسط تتقلّص فيه الدولة لصالح المجتمع المدني، فهذا المكان هو إسرائيل، حيث التحرير الاقتصادي، والخصخصة، وإصلاح النظام الانتخابي، وانتعاش الإعلام»[3]. وفيما عدا إسرائيل، فإن كل بلدان الشرق الأوسط، والبلدان العربية في المقدمة طبعاً، بقيت غارقة في الفساد، وخاضعة لدول تسلطية مخابراتية وقفت كعقبة كأداء تحول دون نجاح أي تحوّل ديمقراطي.

---

1 - المرجع السابق، ص69

2 - المرجع السابق، ص70

3 - المرجع السابق، ص77

وفي السياق ذاته شنّ باحث آخر، وهو شون يوم، هجومه على أطروحة المجتمع المدني القائلة بأن هذا الأخير يمكنه أن يلعب دوراً حيوياً في تحويل بلدان الشرق الأوسط ديمقراطياً. ويلاحظ يوم، تماماً كما لاحظ كريمر، أن «المراقبين الغربيين قد تبنّوا، في وقت مبكر في التسعينات وبشكل أخص منذ 11 سبتمبر 2001، المجتمع المدني كشرط مسبق للتحول الديمقراطي في الدول العربية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا»[1]. الأمر الذي استدعى نشاطاً وحماساً غير مسبوقين من قبل المنظمات ووكالات التنمية والدبلوماسية الغربية، وذلك سعياً لتعزيز هذا الشرط المسبق للتحول الديمقراطي عبر تمكين المجتمع المدني. ومع هذا فقد باءت هذه «الرعاية المتقدة للنشاط المدني بالفشل في جلب أي ربيع عربي ديمقراطي»[2] إلى هذه البلدان التي مازالت الدول التسلطية فيها تتمتع بالقوة والثبات على الرغم من مشكلاتها الاقتصادية وتآكل مصادر شرعيتها المفترض. ويرجع هذا، كما ينقل عن ليزا أندرسون، إلى أن الدولة العربية عبارة عن «متغير تراكمي يتضمن العديد من المتغيرات الفرعية الأخرى ومنها: البيروقراطية الإدارية، والقوة العسكرية، والموارد المالية، وتكاملها الإقليمي، وشرعيتها الأيديولوجية، وربما متغيرات أخرى»[3] أسهمت مجتمعة في صنع هذه الظاهرة التي جرى الاصطلاح على تسميتها بـ«الاستثنائية العربية».

وقد طُرحت تفسيرات عديدة لهذه الظاهرة التي تسمى «الاستثنائية العربية»، بعضها يقول إن سبب هذه «الاستثنائية» يرجع إلى افتقار هذه البلدان

---

1 - Sean L. Yom, Civil Society and Democratization in the Arab World, Middle East Review of International Affairs, Vol. 9, No. 4 (December 2005), p.14

2 - المرجع السابق، ص14

3 - المرجع السابق، ص25

إلى المجتمع المدني القوي، فيما ركّزت تفسيرات أخرى على افتقار هذه البلدان إلى الطبقة البرجوازية، أو ارتكاز اقتصادها على قاعدة ريعية، أو اعتمادها على الحماية الدولية، أو هيمنة الإسلام كدين لا يرحّب بالديمقراطية...إلخ، إلا أن كل هذه التفسيرات، بنظر إيفا بيلن، تبقى ناقصة وغير مرضية ولا تصمد أمام المقارنة مع بلدان أخرى تتوفر فيها ذات الشروط والنواقص ومع هذا تمكنت من التحول الديمقراطي، وهذا ينطبق على بلدان أوروبا الشرقية، وبلدان أمريكيا اللاتينية، وبلدان أفريقيا ما وراء الصحراء[1]. أما مشكلة هذه المنطقة من العالم فإنها لا تتمثل في كونها «استثنائية» من حيث انعدام الشروط المسبقة للديمقراطية؛ بدليل أن بلداناً أخرى كانت تفتقر إلى هذه الشروط إلا أنها تمكنت من التحوّل الديمقراطي بدرجة أو بأخرى، لكن مشكلة «استثنائية» هذه المنطقة تكمن تحديداً في لغز آخر، و«اللغز الذي تطرحه بلدان الشرق الأوسط وشمال أفريقيا ليس هو لماذا فشل توطيد الديمقراطية في هذه المنطقة (وهو فشل متوقع)، بل لماذا فشلت الغالبية العظمى من دول الشرق الأوسط وشمال أفريقيا في الشروع/ البدء في التحول بشكل مطلق. هنا تكمن استثنائية المنطقة»[2]. أما حل لغز هذه «الاستثنائية» فيكمن في «الشروط الراهنة التي تعزّز التسلطية القسرية، وبخاصة أجهزة الإكراه القسري في هذه الدول. إن إرادة وقدرة أجهزة هذه الدول القسرية على قمع أية مبادرة ديمقراطية قد أخمدتا أية إمكانية للتحول الديمقراطي. وهنا تكمن استثنائية المنطقة الحقيقية»[3] أي في كون الدولة في هذه المنطقة تتمتع بـ«متانة الأجهزة

---

1 - انظر:

Eva Bellin, The Robustness of Authoritarianism in the Middle East: Exceptionalism in ComparativePerspective, (Comparative Politics, Vol. 36, No. 2, Jan 2004), p.141

2 - المرجع السابق، ص142

3 - المرجع السابق، ص143

القسرية»[1] والقمعية. وهي دولة تجسّد، كما جاء في «تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام 2002»، «التجلي السياسي لظاهرة «الثقب الأسود» الفلكية، حيث تشكّل السلطة التنفيذية «ثقباً أسود» يحوّل المجال الاجتماعي المحيط به إلى ساحة لا يتحرّك فيها شيء ولا يفلت من إسارها شيء»[2]. وما كان لأية تجربة تحول ديمقراطي أن تنجح في ظل هذه الدولة.

والنقاشات التي بدأت كمحاولة لتفسير «الاستثنائية العربية» بالتشديد على غياب المجتمع المدني ومتانة الدولة القسرية والقعمية...إلخ، سرعان ما انزلقت إلى حدّ اتهام المجتمع العربي والمسلم بشكل عام بأنه عاجز ديمقراطياً بشكل ميؤوس منه. وقد وجدت هذه التفسيرات الاتهامية ما يفي بغرضها في الإرث الاستشراقي القديم منه والجديد. وتندرج هذه التفسيرات الاتهامية في سياق الإجابات الثقافية أو الثقافوية التي راحت ترجع سبب فشل التحوّل الديمقراطي في البلدان العربية إلى أسباب ثقافية[3] متأصّلة في طبيعة الإسلام، وطبيعة الفرد والمجتمع العربيين، وطبيعة إرث هذه المجتمعات الثقافي المثقل بالاستبداد وبأخلاقيات طاعة ولي الأمر. وهذا الرأي الأخير هو رأي سعد الدين إبراهيم نفسه الذي تحمّس للمجتمع المدني ونادى بالتحول الديمقراطي، إلا أنه اكتشف حقيقة مُرّة وقاتمة وهي «أن هناك شيئاً في الثقافة العربية إما أنه يعادي الديمقراطية صراحة، أو لا يعطيها أهمية مركزية في منظومة القيم والمعايير السائدة في مجتمعاتنا»[4].

---

1 – المرجع السابق، ص139

2 – تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام 2002: خلق الفرص للأجيال القادمة، (برنامج الأمم المتحدة الإنمائي والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، 2002)، ص15

3 – انظر مناقشة هذه الآراء وتفنيدها في: المجتمع المدني: دراسة نقدية، صص289-279

4 – سعد الدين إبراهيم، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، ص66. وانظر كذذلك: الخروج من زقاق التاريخ، ص180

وتتطلب هذه الحقيقة المواجهة الشجاعة مع ثقافتنا العربية، مع هذا «الإرث الذي نحمله على ظهورنا»[1]، ويستمر في إنتاج وإعادة إنتاج الاستبداد سواء في صورة الحكام المتربعين على عرش الأنظمة الاستبدادية، أو «ينابيع ثقافتنا المعاصرة التي تجعل جماهيرنا نفسها مهيأة لقبول هذا الاستبداد، أو متواطئة في التعايش معه»[2]. ولا يختلف الطاهر لبيب عن هذا الطرح كثيراً رغم أن قراءته أكثر نقدية، إلا أنه يرى أنه لا سبيل أمام المجتمع العربي الإسلامي إلى تحقيق المشروع الديمقراطي، والمجتمع المدني من قبله، إلا بتحفيز مطلب الحرية أولاً، وهذا لا سبيل إليه إلا بالخروج على «براديغم الطاعة» الذي تمكّن في هذا المجتمع حتى تجمّدت نواة هذا البراديغم «في حدود الامتثال للأمر»[3] وطاعة ولي الأمر، وهو الامتثال الذي استفاد منه التاريخ السياسي العربي في مراكمة الاستبداد.

ينتقد وجيه كوثراني الرأي الذي يرجع غياب الديمقراطية في العالم العربي إلى طبيعة «الاستبداد الشرقي» في التاريخ العربي الإسلامي، وإلى وجود «دولة طاغية قابضة على المجتمع، ونافية لاستقلاليته، ومدمرة لديناميته». وهذا نقد ينسحب على كل الأدبيات الاستشراقية أو ذات المنزع الاستشراقي من «مونتسكيو، صاحب نظرية «دولة الاستبداد الشرقي» التي أملتها في رأيه اعتبارات جغرافية وبيئية، إلى ماركس مطوّر النظرية في إطار «نمط الإنتاج الآسيوي»، إلى ماكس فيبر، صاحب مصطلح «الدولة

---

1 - سعد الدين إبراهيم، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، ص67. وانظر كذلك: الخروج من زقاق التاريخ، ص182

2 - سعد الدين إبراهيم، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، ص66

3 - هل الديمقراطية مطلب اجتماعي؟، ص345

السلطانية» المرتكز على النمط السياسي التقليدي الديني والحق الإلهي»[1].

وهذا، من وجهة نظر كوثراني، خطأ ولا يخلو من تجنٍّ على المجتمع العربي الذي عرف، بالفعل، دولة الطاغية، إلا أنه تمتع، كذلك، بقسط كبير من الحرية والحيوية والفاعلية والاستقلال عن الدولة، وبحسب تعبيره فإن «التجربة العربية الإسلامية أنتجت «دولة سلطانية» لا يؤمن أهلها وأسرها بتداول السلطة، ولكنها بالمقابل شهدت مجتمعاً أهلياً تخلله تعبيرات من المبادرات والحريات والمشاريع الاجتماعية والعلمية ومواقف معارضة وممانعة»[2]. وإذا كانت هذه الحيوية الأهلية لم تخلق مجتمعاً مدنياً كما في الاستخدام الحديث، إلا أنها أسست «المجتمع الأهلي» المؤلف من فعاليات الإنتاج الحرفي وطرق الصوفية والأسواق والحارات ومؤسسات الوقف وغيرها. إلا أن كل هذا لا يجيب عن سؤال: لماذا لم يعرف المجتمع العربي التجربة الديمقراطية والتداول على السلطة؟ ومن هنا يجد وجيه كوثراني نفسه، في نهاية المطاف، مضطراً للإقرار بأن «المشكلة كامنة في عقل أهل الدولة العربية المعاصرة الذي يأبى فكرة التداول، وفي عقل المعارضة على اختلاف اتجاهاتها، التي تستعجل أمر الاستيلاء على السلطة»[3]. وما دام الوضع العربي محكوماً بهذه «العقلية» فإنه من المرجح أن تطول «محنة الديمقراطية وتتعثّر نشأة المجتمع المدني العربي»[4]. وبهذه الطريقة يكون كوثراني كأنه لم يفعل شيئاً حقيقة، اللهم إلا إزاحة موطن العلة والداء (داء الاستبداد) من كاهل التاريخ ورميه

---

1 - وجيه كوثراني، المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي، ضمن كتاب: المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، ص121

2 - المرجع السابق، ص130

3 - المرجع السابق، ص131

4 - المرجع السابق، ص131

على كاهل «العقلية العربية». وهي الفكرة التي كان محمد عابد الجابري قد انتهى من تأصيلها في كتابه «العقل السياسي العربي» الصادر أول مرة في العام 1990.

لم تكن إشكالية الديمقراطية والتعثر الديمقراطي هي الإشكالية المركزية في كتاب الجابري، بل إنها إشكالية لا تحضر في الكتاب إلا عرضاً وفي خاتمته تحديداً. فيما تكرّس الجهد الأكبر في الكتاب لمحاولة إعادة تركيب ما يسميه الجابري بـ«مسار تاريخ ظهور تشكّل العقل السياسي العربي»[1]، ومسار تشكّل المجال السياسي لهذا العقل، والذي بدأ مع الدعوة المحمدية. والخلاصة التي انتهى إليها الجابري هي أن العقل والمجال السياسيين العربيين بقيا محكومين بمحددات ثلاثة كانت تعيد صنعهما باستمرار وهي: القبيلة، والغنيمة، والعقيدة. وهي محددات بقيت متحكمة في العقل والمجال السياسيين العربيين حتى العصر الحديث، ومعيقة لأي تحول ديمقراطي يمكن أن ينشأ في هذه المجتمعات[2]. وعلى هذا فإن تجديد هذه المحددات

---

1 - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:4، 2000)، ص364

2 - أحدث القراءات التي تستلهم أطروحة الجابري هي قراءة يوسف خليفة اليوسف المكرّسة لتفسير حالة الفشل الديمقراطي في منطقة الخليج، حيث يذهب الباحث إلى أن أسباب فشل الديمقراطية، ومن ثمة التنمية والأمن، في دول مجلس التعاون، ترجع إلى «وقوع هذه المنطقة في مثلث مفرغ، أضلاعه هي النظم السياسية الوراثية التي تمتلك ثروة نفطية هائلة، وتفتقد الرقابة المجتمعية، وتعتمد على القوى الأجنبية». ويتطلب الخروج من هذا المثلث تصحيح مسار هذه البلدان من خلال «استبدال أضلاع المثلث الحالية بثلاثة أضلاع أخرى، حيث يتم استبدال النظم الوراثية الحالية بنظم فيها حرية ومشاركة ومساواة، واستبدال الاعتماد على النفط ببناء إنسان منتج، واستبدال الوجود الأجنبي بتكامل إقليمي وتصالح مع المحيطين العربي والإسلامي». يوسف خليفة اليوسف، مجلس التعاون في مثلث الوراثة والنفط والقوى الأجنبية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 2011)، ص11

هو شرط ضروري لنشوء الديمقراطية، وهذا تجديد لا يتمّ «إلا بالعمل من أجل تحقيق النفي التاريخي لها، وذلك بإحلال البدائل التاريخية المعاصرة»[1]. ويتم هذا الإحلال من خلال تحويلات ثلاثة[2]: تحويل القبيلة إلى لا قبيلة، إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي: أحزاب، نقابات، جمعيات حرة...إلخ، وتحويل الغنيمة (الاقتصاد الريعي) إلى اقتصاد ضريبي إنتاجي، وتحويل العقيدة إلى مجرد رأي. وبدون أن يتمّ هذا الإحلال فإن تلك المحددات ستبقى متحكمة في العقل السياسي العربي، وستظهر في صورة «عودة المكبوت» الذي يصيّر الحاضر إلى نسخة مكررة من الماضي. أضف إلى هذا، إن بقاء هذه المحددات الثلاثة (القبيلة، الغنيمة، العقيدة) يعني غياب الديمقراطية في العالم العربي وتعثّر أي تحول ديمقراطي في هذه المنطقة من العالم، وذلك لانعدام الشروط الضرورية اللازمة لأية ديمقراطية.

إلا أن تفاؤل الجابري بالديمقراطية كان يزداد كلما ارتقينا في الزمن صعوداً. فقد لاحظ في مرحلة ما بعد «العقل السياسي العربي»، أن كثيراً من العوائق التي كانت تحول دون الانتقال الديمقراطي في بلدان العالم العربي قد انزاحت. وهو يقصد نهاية الحرب الباردة وتفكك الاتحاد السوفياتي و«تخلّص روسيا ودول أوروبا الشرقية من الحزب الوحيد وهيمنته ودخولها في مسلسل الديمقراطية»[3]. وهذا حدث، كما يقول، عالمي عظيم الوزن، إلا أن أهميته عربياً تكمن في أنه جعل المسألة الديمقراطية في هذه المنطقة من العالم تتحرر من عائقين كبيرين كانا يحولان دون طرحها طرحاً جدياً

1 - العقل السياسي العربي، ص373

2 - انظر: المرجع السابق، ص374

3 - الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص6

في السابق. أما العائق الأول فهو الاقتداء بالنموذج السوفياتي الذي انزاح بسقوط هذا النموذج، وأما العائق الثاني فهو التدخّل الغربي لمناصرة المستبدين الحلفاء ضد الديمقراطية وضد الإرادة الشعبية، وهو عائق انزاح بانسحاب الاتحاد السوفياتي من مركز القطب المنافس للغرب، الأمر الذي كان ينبغي، كما كان يتوقع الجابري، أن يجعل الغرب في غير حاجة إلى أصدقاء وحلفاء في المنطقة. وهذا لن يدفع الغرب إلى التخلّي عن إمبرياليته ليناصر ديمقراطية لا تخدم مصالحه بالضرورة، ولكن «لا شيء يمنع من افتراض أنه سيكون أقل حماساً للتدخّل في الأقطار «النامية» التي لا يرى أن الوضع فيها يهدد مصالحه، وذلك نظراً إلى غياب منافس له على هذه الأقطار. إن هذا سيفتح الباب بصورة أوسع من ذي قبل أمام النضال الديمقراطي من أجل الانتقال في هذه الأقطار من دولة الحزب الوحيد والانتخابات الصورية المزيفة إلى دول المؤسسات الديمقراطية الحقيقية»[1]. وقد ذهب التفاؤل بالجابري إلى حدّ القول بأن الشروط الموضوعية اللازمة للانتقال الديمقراطي باتت متوافرة في الأقطار العربية أو هي في طريقها إلى التوافر. إلا أن هذا لم يكن سوى تفاؤل مؤقت؛ لأنه سرعان ما سيتنبه الجابري إلى محددات العقل والمجال السياسيين العربيين. وهي محددات تتجلّى، في قراءة الجابرية الراهنة، في غياب ما يسميه بـ«الشروط الذاتية» للديمقراطية أي في غياب «إرادة الديمقراطية والعمل من أجلها»[2]. وهذه إرادة تتوقف قوة وضعفاً على مدى تأصيلها في الفكر والثقافة والمرجعية الحضارية للأمة، في حين أن الحاصل أن «الإنسان العربي المعاصر لم يحقق بعد، على صعيد الوعي،

---

1 - المرجع السابق، ص6

2 - المرجع السابق، ص6

القطيعة الضرورية مع فكر ما قبل الحداثة السياسية. والواقع أن الباحث لا يملك إلا أن يلاحظ أن الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر كان في جملته ضدّاً على الديمقراطية، إما بصورة صريحة وإما بشكل ضمني»[1]. كما تتجلّى هذه المحددات المعيقة للديمقراطية في «واقع الدولة العربية الحديثة نفسها، بناها ومؤسساتها»[2]. وهي دولة زرعها الاستعمار ثم ورثتها ثلاثة أنماط من الأنظمة يسميها الجابري على التوالي بـ: الدولة التقليدية، ودولة الثورة، والدولة شبه الديمقراطية. وقد عملت هذه الدولة، بأنماطها الثلاثة، كعائق يقف في وجه الديمقراطية، حيث ابتلعت المجتمع، وأعاقت نشوء المجتمع المدني، وحالت دون التحوّل الديمقراطي.

كان خلدون النقيب هو أبرز من أصّل لهذا الرأي الأخير عربياً، وذلك حين ربط بين تعثّر الانتقال إلى الديمقراطية في بلدان المشرق العربي المعاصر، وبين واقع «الدولة التسلّطية» في هذه البلدان. و«الدولة التسلطية» هي «التعبير المعاصر للاستبداد التقليدي، وهي وليدة القرن العشرين»[3]، إلا أن تميّزها عن الاستبداد التقليدي يكمن في تدخّلها الهائل حدّ التغوّل في كل صغيرة وكبيرة تقع داخل حدودها بدءاً من الاقتصاد وشؤون المجتمع وانتهاء بممارسة الحكم الفعلي. وهو نمط من الدولة تكوّن في بلدان المشرق العربي خلال الخمسينات والستينات، وذلك حين سعت النخب التي استلمت الحكم، آنذاك، إلى «تحقيق الاحتكار الفعّال لمصادر القوة والسلطة في المجتمع»، الأمر الذي مكّنها من القضاء على المعارضة وتنظيماتها، إلا

---

1 – المرجع السابق، ص7

2 – المرجع السابق، ص9

3 – الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، ص335

أنه مكّنها، كذلك، من القضاء على «الأساس المادي لمؤسسات المجتمع المدني الحديث (كالنقابات المهنية والعمالية، الأحزاب السياسية والتنظيمات السياسية والاجتماعية، مؤسسات التربية والدين ووسائل الإعلام»[1]. وكانت النتيجة هي «عودة التنظيمات المتخلفة (ما قبل الرأسمالية) كالقبلية والطائفية والإقليمية للظهور كتنظيمات بديلة»[2]. وقد عمل كل هذا (واقع الدولة التسلطية، والقضاء على المجتمع المدني، وعودة التنظيمات ما قبل الرأسمالية) على إعاقة أي انتقال ديمقراطي في هذه البلدان وتعطيله، وخلقت، بدلاً من ذلك، «أزمة بنائية مزمنة»[3] جعلت من الصعب «توقّع حدوث الانتقال إلى الديمقراطية»[4] في هذه البلدان التي تعاني من «معوّقات فعلية تعيق التحوّل الديمقراطي». وإضافة إلى هذه المعوقات الفعلية، كان هناك «الاختراق الإمبريالي للاقتصاد والمجتمع، الذي يوفّر موارد مالية عن طريق القروض والتسهيلات الائتمانية للديون، والذي يكرّس في الوقت نفسه تسلّط النخب الحاكمة لتحقيق الأمن والاستقرار»[5]. ويخلص خلدون النقيب إلى أن الحل لتحقيق التحوّل الديمقراطي على المدى الطويل يكمن في أن يكون هذا «التحوّل الديمقراطي مصحوباً بتكوين أممية [كونية] جديدة حول ميثاق حقوق الإنسان والحاجات والمقاصد الإنسانية التي تحددها القوى السياسية والاجتماعية والديمقراطية في كل بلد»[6].

1 - المرجع السابق، ص173

2 - المرجع السابق، ص174

3 - المرجع السابق، ص342

4 - المرجع السابق، ص343

5 - المرجع السابق، ص344

6 - المرجع السابق، ص346

والحديث عن ميثاق حقوق الإنسان الذي يختم به خلدون النقيب يقودنا إلى قراءة العربي صدّيقي في سعيه نحو «إعادة التفكير في الدمقرطة العربية». وقد تنبّه العربي صديقي إلى أن توسّعا حدّ الولع بالانتخابات قد حدث في الوطن العربي بين الأعوام 1998 - 2008، وهو ولع توسّعي يسميه بـ«الانتخابوية»، إلا أن كل هذه كانت «انتخابات بدون ديمقراطية»[1]. ويجادل صديّقي، على صعيد آخر، بأن «البحث عن ديمقراطيات من «الموجة الثالثة» في الوطن العربي هو تمرين عقيم، وبدون نتيجة»[2]، بحكم أن هذه الموجة التي نظّر لها صمويل هنتنغتون إنما صدّرت ديمقراطيات من نوع غير متاح في الوطن العربي لعدم توفّر شروطه الأولية والضرورية. أما أفضل عمليات التحول الديمقراطي المتاحة أمام البلدان العربية فهي ديمقراطية يسميها بـ«الديمقراطية الميثاقية»، وهذه ديمقراطية تتحقق عبر «سلوك طريق إجماعي قانوني نحو نظام ديمقراطي، على نحو مؤقت أو دائم، وبخاصة حين يكون هناك فراغ مؤسساتي وبنيوي»[3] كما هو الحال في معظم البلدان العربية.

عزمي بشارة، من جهته، سبق الطيّب صديقي في نقد التوظيف العربي لموجة الدمقرطة الثالثة، وذهب إلى القول بأنه لا فائدة ترتجى من المناقشة النظرية للسؤال الذي يقول: لماذا لم تنشأ الديمقراطية في الشرق الأوسط؟ والسبب أن «نشوء الحالة الديمقراطية في تاريخ العالم لم تكن القاعدة، بل

1 - العربي صدّيقي، إعادة التفكير في الدمقرطة العربية: انتخابات بدون ديمقراطية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 2010)، ص19

2 - المرجع السابق، ص14، وانظر كذلك: ص58

3 - المرجع السابق، ص16

الاستثناء»[1]. وإذا كان نشوء الديمقراطية في أوروبا استثناء، فإنه لا يصحّ أن تحتكم القاعدة (عدم الديمقراطية) إلى هذا الاستثناء (الديمقراطية). لكن ما دام هذا الاستثناء قد اكتسب قيمة النموذج والمعيار، فإن من حق الآخرين أن يسعوا إلى تحقيقه. إلا أن المشكلة أن ثمة معوقّات فعلية عديدة تحول دون ذلك، وعزمي بشارة يكتفي باستعراض هذه المعوقات ومناقشة تفسيراتها، ولكنه يخلص من كل هذا النقاش إلى القول بأن «الدمقرطة غير ممكنة دون إجراء مصالحة بين الدولة والأغلبية»[2]، وهو يقصد أغلبية المواطنين الأفراد لا كما يفعل «الحكم الديكتاتوري» في الدولة التسلطية حين «يشوّه مفاهيم الأكثرية والأقلية في المجتمع، لتتحول إلى مفاهيم الأكثرية والأقلية الطائفية، أي إلى مفاهيم تحدث في البنى التقليدية»[3]، مما يتسبب في تراكم شعور الحرمان السياسي لدى هذه الأغلبية أو تلك، الأمر الذي يدمج النزعة الديمقراطية لديها بنزعة حكم الأغلبية الطائفية أو الإثنية. وبهذه الطريقة تعيد الدولة التسلطية إنتاج نفسها من جديد. ومع هذا مازال ثمة مهمة مستعجلة، وهي الحيلولة دون أن يتحوّل حكم الأغلبية الطائفية أو الإثنية إلى تصفية حسابات دموية مع الأقلية التي ستعتبر مسؤولة عن القمع والاضطهاد في حق الأغلبية إبان حكم الدولة التسلطية. أما الحل الممكن والذي، كما يقول، أثبتت دراسات معاصرة حول التحوّل إلى الديمقراطية أنه أهم محركات الانتقال إلى الديمقراطية فهو «الانشقاقات في أوساط النخب الحاكمة وانتصار تلك الأوساط من النخب المقتنعة أن أفضل طريقة

---

1 – المجتمع المدني: دراسة نقدية، ص280

2 – المرجع السابق، ص316

3 – المرجع السابق، ص316

لتأمين مصالحها هي لَبْرَلة السلطة جزئياً»[1]. وهذا يمكن أن يتحقق من خلال «الديمقراطة التدريجية من أعلى يرافقها اتفاق بين النخب السياسية والاقتصادية والعسكرية على احترام قواعد اللعبة الديمقراطية»[2]. ولا يوجد حل آخر غير هذا يضمن عدم حدوث انفجار يدخل الدولة والمجتمع في صراع دموي مكلف وباهض الثمن على الجميع دولةً ومجتمعاً بكل تكويناته الطائفية أو الإثنية، أكثرية أو أقلية.

لقد لامست هذه التفسيرات كثيراً أو قليلاً من الحقيقة، حقيقة التعثّر الديمقراطي أو العجز الديمقراطي أو الاستعصاء الديمقراطي في المنطقة، إلا أنها تكشف، كذلك، أن الرهان على «المجتمع المدني» الذي انطلق في الثمانينات، واشتدّ عوده مع مطلع التسعينات وموجة التحول الديمقراطي الثالثة، قد تواضع سقف طموحه وتطلعاته حتى انزلق سريعاً إلى مجرد الاكتفاء بتفسير هذا التعثر أو التعطّل أو العجز أو الاستعصاء أو الاستثنائية في هذه المنطقة. لقد شهدت حقبة الثمانينات والتسعينات فورة لافتة في التنظيرات والتحليلات والأبحاث والاستقصاءات والتنبوءات بمستقبل ديمقراطي زاهر ينتظر البلدان العربية. وتحوّلت المنطقة إلى مختبر ضخم لعدد لا يحصى من الندوات والمؤتمرات والمحاضرات وورش العمل والمنح والبعثات والكتب والتقارير والمقالات وبرامج لمشاريع ومراكز الأبحاث ومؤسسات المجتمع المدني التي راهنت كلها على دور المجتمع المدني في التحوّل الديمقراطي في العالم العربي. إلا أن كل هذا الرهان بدا كما لو أنه قد ذهب أدراج الرياح، وكأن كل الحيوية التي كانت تضج بالنشاط والأمل

---

1 - المرجع السابق، ص288

2 - المرجع السابق، ص316

لم تكن سوى صرخة، صحيح أنها كانت نابعة من الأعماق، إلا أنها بقيت صرخة في وادٍ. وهكذا بدأ الكثيرون يشعرون في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين بأن أزمات الدولة العربية على قدر عالٍ من الضخامة والتعقيد، الأمر الذي جعلها عصية على الحل. وجعل هذا الاستعصاء المنطقة برمتها تعاني من «عجز ديمقراطي» متمكّن ومحيّر حقاً. ووفق تحليل إبراهيم البدوي وسمير المقدسي فإن تفسير «العجز الديمقراطي في الوطن العربي» يكمن في وجود «النفط والصراعات» في هذه المنطقة، فهذان «هما العاملان الأساسيان لتواصل العجز الديمقراطي في الوطن العربي»[1]، وهما السبب في فشل العالم العربي المزمن في اللحاق ببقية العالم وركوب موجة الديمقراطية. بل إنه تراجع وتخلّف أكثر من ذي قبل، بحيث تعاظمت الفجوة والمسافة بين العالم العربي وبقية مناطق العالم منذ أوائل التسعينات، وتوسّع التحكم التسلطي بصورة مثيرة، و«ازدهرت النظم الاستبدادية العربية، بحيث إن تقرير التنمية البشرية العربية لاحظ وجود فجوة ضخمة بين البلدان العربية والمناطق الأخرى من ناحية المشاركة في الحكم (...)، الأمر الذي يوحي بوجود شيء ما فريد في عملية الدمقرطة في الوطن العربي»[2]. أما هذا الشيء الفريد الذي يشير إليه الباحثان فإنه لا يكمن في أن هذه المنطقة لم تلحق ببقية مناطق العالم ضمن موجة التحول الديمقراطي فحسب، بل في حقيقة مؤلمة أخرى وهي أن هذه البلدان «تخلّفت [حتى] عن بقية العالم النامي بحيث يمكن القول، تقريباً، أنها لم تحقق أي تقدّم»[3]، بل الأصح أن نقول إنها كانت

1 - إبراهيم البدوي وسمير المقدسي (تحرير)، تفسير العجز الديمقراطي في الوطن العربي، ترجمة: حسن عبد الله بدر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 2011)، ص23

2 - المرجع السابق، ص80

3 - المرجع السابق، ص84

تتقدّم إلى الخلف! هذا ما يفصّل فيه الباحثان بلغة الأرقام والمؤشرات، وهذا ما تكشفه تقييمات التقارير الدولية المعنية برصد مستوى الحالة الديمقراطية في بلدان العالم بالاعتماد على مؤشرات حقوق الإنسان والحكم الرشيد والشفافية والمساءلة والمشاركة وحكم القانون...إلخ

و«العجز الديمقراطي» هو مصطلح رديف لـ«الاستعصاء الديمقراطي»، وهو استعصاء مزمن ولا سبيل إلى الخلاص منه؛ بدليل أنه «على رغم التحولات العالمية، الإقليمية والداخلية، لم يحرّك الوطن العربي ساكناً، ولو خطوة ذات معنى نحو الديمقراطية، وهذا على الرغم من تحوّل حوالي أربعين دولة في العالم إلى أنظمة ديمقراطية منذ نهاية الحرب الباردة. ومازالت الدولة التسلطية تعمل من خلال أجهزتها القمعية على صيانة الإذعان الاجتماعي»[1] في هذه المنطقة من العالم. وما يسميه عبد النور بن عنتر بـ«الاستعصاء الديمقراطي» يسميها باقر النجار بـ«الديمقراطية العصيّة» في البلدان العربية، والخليجة على نحو أخص. وتتجلّى هذه «الديمقراطية العصيّة» لا في تعطيل «إمكانية إحداث تغييرات وإصلاحات سياسية واقتصادية أساسية في المنطقة العربية»، ولا في دفع «الأمور نحو تعميق الفجوة بين الدولة والنخب السياسية من ناحية، والمجتمع من ناحية

1 - عبد النور بن عنتر، إشكالية الاستعصاء الديمقراطي في الوطن العربي، ضمن كتاب: ابتسام الكتبي وآخرون، الديمقراطية والتنمية الديمقراطية في الوطن العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 2004)، ص51. ولا يجد هذا الباحث من تفسير لهذا الاستعصاء إلا بالعودة إلى ابن خلدون وحديثه عن الطباع المتمكنة في نفوس الحكام العرب والتي تجعلهم يمسكون بالسلطة إلى آخر رمق في حياتهم، ولا يتنازلون عن الحكم حتى لو أدى ذلك إلى انهيار الدولة والمجتمع معاً أو زوال العمران كما يسميه ابن خلدون. انظر: ص58

أخرى»[1] فحسب، بل إنها تتجلّ، كذلك، في الإطاحة بأي إمكانية لنشوء مجتمع مدني قوي ومؤثّر وسليم ومعافى، وفي «عجز الأنظمة السياسية العربية عن تحقيق الديمقراطية والإصلاح السياسي والإداري في مجتمعاتها»[2]. ويرجع باقر النجار هذا العجز إلى «طبيعة الدولة العربية وهيمنتها المطلقة على المجتمع والحكم على السواء، بالإضافة إلى طبيعة علاقاتها التحالفية عموماً مع الولايات المتحدة الأمريكية والدول الغربية»[3]. ويمكننا أن نستنتج من هذا أن الديمقراطية ستبقى عصيّة في هذه البلدان مادامت طبيعة الدولة العربية هي هي لم يطرأ عليها أي تغيير حقيقي، وما دامت العلاقات التحالفية مع الدول الغربية باقية على حالها، وما دام المجتمع المدني ضعيفاً وتابعاً وعديم الفعالية. وفي ظل هذه الظروف فإن هذه الحالة من «الاستعصاء الديمقراطي» قد تطول بحيث لا يمكن التنبؤ بمتى يمكن أن تحدث «المعجزة» التي تجعل هذا التحول الديمقراطي ممكناً في هذه المنطقة. بل إن أقصى ما يمكن التطلع إليه هو ديمقراطيات شكلية وانتخابات مزوّرة بدون ديمقراطية وبما يفرغ الديمقراطية من مضامينها الجوهرية الأساسية. وكل هذا يتمّ وسيتمّ باسم الديمقراطية والإصلاح السياسي!

إننا أمام خيبة أمل وحالة من التململ بلغت حدّها الأقصى، وهو تململ دفع كثيراً من المتفائلين من باحثين وناشطين ومراكز أبحاث ومؤسسات مجتمع مدني، دفعهم دفعاً إلى الوقوع في قبضة الإحساس بالإحباط واليأس

---

1 – باقر النجار، الديمقراطية العصية في الخليج العربي، (بيروت: دار الساقي، ط:1، 2008)، ص11

2 – المرجع السابق، ص30

3 – المرجع السابق، ص ص11–10

والقنوط. ومصدر هذا الإحساس قد يكون، كما يكتب عمرو حمزاوي في أوج ما سمي بـ«الربيع العربي»، كامناً في «القصور المعرفي والمفاهيمي لأجنداتها البحثية الكبرى [أي أجندة مراكز الأبحاث والمؤسسات] التي وجّهت منذ التسعينات جل الطاقة البشرية والتمويلية لدراسة قضايا الديمقراطية، والحكم الرشيد، وحقوق الإنسان/ الحريات الأساسية. وانتهت إلى التشديد البسيط على تعثّر الأولى، ونواقص الثاني، واستمرار غياب الأخيرة»[1]. إلا أنه لا ينبغي أن نغفل أن المصدر الأساسي لهذا التململ واليأس إنما يكمن في معطيات الواقع العربي التي كانت في تدهور متواصل حتى بلغت نقطة حرجة بدءاً من العام 2008. ويكفي أن يتصفّح القارئ مسلسل التقارير السنوية التي يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت حتى يصل إلى قناعة بأن «حال الأمة العربية» قد بلغت نقطة حرجة، بل خطرة وتهدد بالانفجار. وقد كان الإحساس بخطورة الوضع بادياً حتى في عنوان تقرير «حال الأمة العربية» لعام 2008/ 2009، والذي جاء تحت هذا العنوان الصادم: «أمة في خطر». وكشف التقرير الكثير من التهديدات التي واجهت الأمة العربية في هذه الفترة، كما كشف أن التطور الديمقراطي - وهذا بالمناسبة استخدام عديم المعنى إن لم يكن متناقضاً لمفردة «تطوّر»! - لم يكتف بانعدام النقلات النوعية تجاه تعزيز الديمقراطية في بلدان هذه المنطقة، «بل شهد على العكس عدداً من الانتكاسات في هذا الصدد تمثّلت بانضمام دولة عربية أخرى إلى شريحة الدول التي لا تقيّد دساتيرها مدة إبقاء رأس الدولة في الحكم (الجزائر)، واستمرار عدم الاستقرار في العلاقة بين المؤسستين التنفيذية

---

1 - عمرو حمزاوي، تشريح أزمات الدولة في الوطن العربي، ضمن كتاب: عادل الشرجبي وآخرون، أزمة الدولة في الوطن العربي: بحوث الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 2011)

والتشريعية (الكويت)، والإخفاق في تنظيم الانتخابات التشريعية في موعدها (اليمن)، غير أن المثال الأكثر فداحة لانتكاسة التطور الديمقراطي تمثّل في الانقلاب العسكري الذي شهدته موريتانيا في عام 2008»[1]. ولم يتحسّن حال الأمة العربية، بحسب تقرير السنة اللاحقة 2009/ 2010، بل استمرت الانتكاسة والتدهور، وكان التدهور عاماً على أكثر من صعيد، حتى جاء التقرير كما لو أنه يشهر أمام هذه الأمة إنذاره الأخير: «النهضة أو السقوط»[2] ولا خيار ثالث غيرهما!

لم يذهب هذا الإنذار الأخير مع الريح، فسرعان ما انفجرت انتفاضات «الربيع العربي» في هذا الجو المسموم باليأس والإحساس العام بالخطر والتحلل والسقوط، وكأن «الربيع العربي» كان الردّ المباشر على إنذار التقرير الأخير: النهضة أو السقوط.

---

1 - أحمد يوسف أحمد ونيفين مسعد (تحرير)، تقرير حال الأمة العربية لعام 2009/ 2008: أمة في خطر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، أبريل 2009)، ص14

2 - أحمد يوسف أحمد ونيفين مسعد (تحرير)، تقرير حال الأمة العربية لعام 2010/ 2009: النهضة أو السقوط، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، أبريل 2010). والتقرير يرصد الكثير من الانتكاسات على مستوى التطور الديمقراطي بدءاً من احتدام الجدل حول التوريث حتى انتشار العنف الديني، ثم يخلص إلى بصورة لا تخلو من إحباط إلى أن «تجربة عقدين كاملين من التغير في الوطن العربي أثبتت أن الديمقراطية لا تنمو إن لم يتعهدها ديمقراطيون بالرعاية، ومن ثم لا غنى عن التربية على الديمقراطية»، ص14

- 5 -

نهاية السرديات الصغرى/
بداية «الربيع العربي»

- 1 -

روجّت موجة التحوّل الديمقراطي في التسعينات استعارة مجازية مؤداها أن المنطقة باتت حُبلى بالديمقراطية، وأنها على وشك أن تضع مولودها الجديد والذي طال انتظاره دهراً. إلا أن التسعينات انقضت دون أن يرى هذا المولود النور، بل انقضى العقد الذي يليه بكامله دون أن يأتي هذا المولود. حتى استيأس كثير من انتظاره وظنّوا أن الجنين ربما وُلد ميتاً، أو أن الحمل كان كاذباً أو كذبة لأن الرحم كان عقيماً من الأساس. وحين أخذت موجة التحول الديمقراطي في الذبول واختفت معها تلك الاستعارة، عندئذٍ انفجرت المنطقة على حين بغتة مع مطلع العام 2011. وخرج «الربيع العربي» إلى النور بعد أن كان الجميع ينتظرونه بشغفٍ طوال عشرين عاماً حتى استيقنوا بأن عصر الثورات انتهى، وبأن مستقبل الثورات بحدّ ذاته بات مشكوكاً فيه وخاصة بعد أن تلاشت المرجعيات والمحركات والأيديولوجيات الثورية الكبرى في العالم، وبعد أن عمّمت أطروحات ما بعد الحداثة الاعتقاد بأن عصر الثورات انتهى بانتهاء زمن السرديات الكبرى وبانعدام مبرر وجودها.

وهذه فكرة ترجع بجذورها إلى ريمون آرون، وذلك حين شنّ، في العام 1955، هجومه الواسع ضد اليسار الذي كان يمثّل «أفيون المثقفين» و«جحيمهم» آنذاك كما يقول. وبحسب آرون فإن اليسار والثورة والبروليتاريا لم تكن سوى ثلاث خرافات أو أساطير «قد أثبتت فشلها، سواء من ناحية الإخفاقات المتكررة التي رافقتها أو حتى من ناحية النجاحات التي تزعمها»[1]. أما نقطة ضعف اليسار الأساسية فتكمن في «منطلق أفكاره» الذي كان يستبطن إحساساً بـ«التفاؤل السياسي» لكون «العالم يسير في طريق التقدّم، أي إن الفترات التاريخية المتلاحقة كانت التالية منها أحسن من سابقتها»[2]، في حين أن الحاصل، بحسب آرون، أنه «قد زالت فكرة تقدّم التاريخ في خطّ مستقيم في الوقت الحاضر، واحتلّ مكانها نظرة جديدة أخرى هي النظرة القائلة بضرورة الاتزان بين قوى الإبداع وقوى التخطيط»[3].

والمسألة، بالنسبة لفرانسوا ليوتار، أبرز منظّري ما بعد الحداثة، تتجاوز اليسار وخرافاته إلى كامل خرافات الحداثة الغربية التي سيطلق عليها اسم «السرديات الكبرى». ويمكن القول بأن ما فعله ليوتار هو أنه سحب نقد آرون على كامل السرديات الكبرى، سواء سرديات اليسار (الثورة والتحرير والعدالة الاجتماعية) أو سرديات اليمين (التنوير والعقلنة). وقد بنى ليوتار أطروحته الأساسية عن «الوضع ما بعد الحداثي» على افتراض مؤداه أن وضع المعرفة في الغرب سوف «يتغيّر بينما تدخل المجتمعاتُ ما يعرف بالعصر ما

---

1 - ريمون آرون، أفيون المثقفين، ترجمة: قدري قلعجي، (بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت)، ص121

2 - المرجع السابق، ص116

3 - المرجع السابق، ص122

بعد الصناعي، والثقافاتُ ما يعرف بالعصر ما بعد الحداثي»[1]. إلا أن ليوتار ينطلق من هذا الافتراض ليقرّر أن هذا التغيّر في وضع المعرفة سيضع حدّاً للسرديات الكبرى من قبيل (التنوير، والتغيير، والثورة، والتقدّم، وتحرير الذات ...إلخ)، وهي السرديات التي كانت بمثابة العمود الفقري للحداثة الغربية برمتها. وليوتار يعرّف ما بعد الحداثة بأنها «التشكك إزاء الميتا - حكايات» أي إزاء السرديات الكبرى، وأن «هذا التشكك هو بلا شك نتاج التقدم في العلوم»[2]. لقد منحت هذه السرديات الكبرى المعنى والحيوية للفعل البشري في العصر الحديث، كما كانت هي ذاتها غاية هذا الفعل ومقصده، إلا أن التقدم في العلوم وازدهار التقنيات والتكنولوجيات قد دمّرا هذه السرديات الكبرى ونزعا عنها مشروعيتها. وبلهجة تذكّر بأطروحات ريمون آرون ودانيال بيل وآخرين، وتستبق أطروحة فرانسيس فوكويا بأكثر من عقد من الزمان، يعلن ليوتار بأنه يمكن النظر إلى أفول هذه السرديات الكبرى على أنه «أحد آثار إعادة نشر الرأسمالية الليبرالية المتقدمة (...) وهو تجدد ألغى البديل الشيوعي ومنح قيمة للتمتع الفردي بالسلع»[3]. وبناء على هذا، ستصبح الأولوية، في عصر ما بعد الحداثة، للسرديات الصغرى التي يعدها ليوتار «الشكل الجوهري للابتكار الابداعي، وبالأخص في العلم»[4]. كما سيحلّ التنافس بين هذه السرديات الصغرى المتنوعة محل الشمولية أو الكلية التي كانت تميّز حقبة السرديات الكبرى الآخذة في التلاشي.

---

1 - جان - فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، تر: أحمد حسان، (القاهرة: دار شرقيات للنشر والتوزيع، ط:1، 1994)، ص27

2 - المرجع السابق، ص24

3 - المرجع السابق، ص56

4 - المرجع السابق، ص75

قبل أن يبلور ليوتار تصوره عن السرديات الكبرى، كان هربرت ماركيوز قد قدّم صياغة مكتملة لتفسير حالة تراجع الثورة أو استحالتها في المجتمعات الصناعية الحديثة. لم يكن ماركيوز يتحدث عن نهاية سرديات كبرى كما فعل ليوتار، ولا عن خرافة الثورة كما قال ريمون آرون، بل كان يسعى إلى تفسير هذه الحالة الغريبة والتي كانت محرجة بالنسبة للنظرية النقدية آنذاك، وهي الحالة التي تتمثل في أن الثورة باتت ضرورة ملحة، وعواملها متوافرة، ومع هذا كانت الثورة مستحيلة. وهذا تناقض بحاجة إلى تفسير فكيف أصبحت الثورة مستحيلة في المجتمع الحديث بالرغم من ضرورتها وتوافر عواملها وفاعلها التاريخي: البروليتاريا الصناعية؟ والجواب، عند ماركيوز، هو أن المجتمع الصناعي المتقدّم تمكّن من تطوير قدرته على الضبط والسيطرة من جهة، وضاعف من قدرته على خلق شعور عام بالرضا لدى فئات عريضة داخل المجتمع. وهو رضا يتحصّل بسبب قدرة هذا المجتمع الصناعي على إنتاج خيرات التمتع الفردي وتوزيعها على نطاق واسع، الأمر الذي نجح (أو أوهم الناس بأنه نجح) في تحقيق الإشباع لحاجاتهم الأولية. في حين أن الشرط الأساسي للثورة والتغيير هو عدم الرضا، فحين يشعر الناس بعدم الرضا عن واقعهم، تتولّد لديهم الحاجة إلى رفض هذا الواقع والتمردّ عليه وطلب تغييره وتجاوزه، فتنفجر الثورة عندئذٍ، لتضع الحاجة إلى التغيير الشامل موضع التنفيذ. إلا أن هذه الحاجة إلى التغيير والنابعة من عدم الرضا هي، بالذات، «التي يسعى المجتمع القائم إلى قمعها، بتناسب مطرد مع قدرته على إنتاج الخيرات وتوزيعها على صعيد أوسع وباطراد»[1]. وبهذه الطريقة يبدو هذا المجتمع الحديث ليس قادراً على وضع العراقيل أمام الثورة والتغيير

---

1 – هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، (بيروت: منشورات دار الآداب، ط:3، 1988)، ص30

الشامل فحسب، بل إنه صار قادراً على «الحيلولة دون أي تبدل اجتماعي، أي دون أي تحوّل بالمعنى الكيفي يؤدي إلى قيام مؤسسات مختلفة اختلافاً جوهرياً، وإلى ظهور اتجاه جديد لعملية الإنتاج وطرز جديدة للحياة»[1].

ربما ابتدأت هذه الحكاية من كميّة السلع المتوافرة حيث تمكّن المجتمع الصناعي من القيام بثورة فيما يتصل بكمية السلع المنتجة، وهي ثورة سبق لكارل ماركس وفردريك أنجلز أن رصدا أبرز معالمها في «البيان الشيوعي» (1848م). وذلك حين لاحظا أن البرجوزاية تعمد إلى «التحسين السريع لكل أدوات الإنتاج» التي ازادات ضخامة، بما سمح لهذه الطبقة بإنتاج كميات هائلة من المنتجات وبأسعار رخيصة. وقد كانت هذه «الأسعار الرخيصة لسلعها هي المدفعية الثقيلة التي تُدكّ بها الأسوار الصينية كلها»[2]. إلا أن «البيان الشيوعي» كان يقرأ هذا كله على أنه وباء يتفشّى في أوقات الأزمات، وأنه سحر سينقلب على الساحر حين يعجز عن السيطرة على القوى الجهنمية التي استحضرها. كانت قناعة «البيان الشيوعي» أن هذا الإنتاج الضخم سيتسبب في «أزمات تجارية دورية» وفي تمردات عمالية، الأمر الذي سيهدد وجود المجتمع البرجوزاي نفسه؛ لأن هذا المجتمع سيضطر، في ظل الأزمات والتمردات، لا إلى إتلاف «جزء كبير من المنتجات فحسب، بل يُتلف أيضاً قسم من القوى المنتجة القائمة. وفي الأزمات يتفشّى وباء مجتمعي ما كان ليبدو، في كل العصور السابقة، إلا لا معقولاً، وهو وباء فائض الإنتاج»[3]. وقد بقي هذا الوباء، في عصر ماركيوز، لامعقولًا، إلا

1 - المرجع السابق، ص28

2 - كارل ماركس وفردريك إنجلز، البيان الشيوعي، دراسة وتحليل: هرمان دونكر، ترجمة: عصام أمين، (بيروت: دار الفارابي، ط:1، 2008)، ص62

3 - المرجع السابق، ص65

أنه وباء استحكم وبلغ مستويات متقدمة جداً وقضى نهائياً على حالة «ندرة السلع والخيرات» التي كانت سائدة من قبل.

أصبح الجهاز الإنتاجي قادراً على إنتاج كميات هائلة جداً من السلع والخيرات وبأسعار رخيصة وفي متناول الفئات العريضة داخل المجتمع بما في ذلك العمّال أنفسهم. إلا أن هذا كله لم يتحول إلى وباء أو أزمات أو تمردات، بل أصبح، وعلى الضد من هذا التوقّع، قادراً على خلق حالة من الرضا بين هذه الفئات، بل وأكثر من هذا، أصبح قادراً على خلق وهم التماثل بين الجميع، الأمر الذي يعني انعدام التفاوت الطبقي وزوال الطبقات. هكذا وكأن الرأسمالية الصناعية تمكّنت من تحقيق النبوءة الماركسية القائلة بأن دخول المجتمعات في مرحلة الشيوعية سيضع حدّاً للصراع الطبقي، إلا أنها حققت هذه النبوءة بأداوتها وبطريقتها الخاصة. أما كيف تمّ ذلك؟ فالجواب هو أن المجتمع الصناعي تمكّن من توفير كميات هائلة من «الخيرات» المصمّمة للتمتع الفردي، وتمكّن، كذلك، من توزيعها على نطاق واسع، بحيث صارت في متناول جميع الطبقات، البرجوازية والعمالية سواء بسواء، فإذا «كان العامل وربّ عمله يشاهدان نفس البرنامج التلفزيوني، وإذا كانت السكرتيرة ترتدي ثياباً لا تقلّ أناقة عن ابنة مستخدِمها، وإذا كان الزنجي يملك سيارة من طراز كاديلاك، وإذا كانوا جميعاً يقرأون الصحيفة نفسها»[1]، فإن هذا يدلّ على التماثل أو على الأقل يوهم بالتماثل وبزوال الطبقات.

وبالتوازي مع هذه الثورة في عالم «إنتاج الخيرات وتوزيعها»، وربما

1 - الإنسان ذو البعد الواحد، ص44. وبالنسبة لماركيوز فإن هذا لا يدلّ على التماثل أو زوال الطبقات، بل على مدى قدرة المجتمع الحديث على تحديد الحاجات السائدة بما يضمن تحقيق وهم التماثل عبر قدرته على إشباع هذه الحاجات الزائفة.

بسببها، تمكّنت السلطة السياسية من إحكام سيطرتها المطلقة على فضاءات الحياة الاجتماعية و«على الصيرورة الميكانيكية وعلى التنظيم التقني للجهاز» الذي صار قادراً على الرقابة والتنظيم والاستيعاب. وعلى هذا أصبحت «حكومات المجتمعات الصناعية والمتقدمة والمجتمعات التي في سبيلها إلى أن تصبح كذلك، تحافظ على بقائها وتحمي وجودها»[1] على نحو لم يكن متاحاً لأي نظام من قبل؛ لأن هذا المجتمع أصبح «يحرّم النقد من أساسه الحقيقي، فالتقدم التقني يرسّخ دعائم نظام كامل من السيطرة والتنسيق»، وهو نظام بات قادراً على إبطال «جدوى كل احتجاج باسم الآفاق التاريخية، باسم تحرر الإنسان»[2]، وعلى امتصاص قوى المعارضة واستيعابها في داخله أو تحويلها إلى عمل عبثي أو مستحيل. صار هذا النظام، باختصار، محصنّاً ضد عوامل التهديد المحتملة أو إنه جعل إمكانية تحطيمه أكثر صعوبة، وبتعبير ماركيوز فإنه «كلما أصبحت إدارة المجتمع الاضطهادي عقلانية، منتجة، تقنية وشاملة، تعذّر على الأفراد أكثر فأكثر تصور الوسائل الكفيلة بتحطيم أغلال عبوديتهم وبوصولهم إلى حريتهم»[3]؛ لأن النظام ما إن يصير «كلياً استبدادياً» حتى يحول «دون أي تغير نوعي»[4]، أي دون أي ثورة. وبهذه الطريقة أصبحت الثورة مستحيلة.

لم تكن هذه التحوّلات بمعزل عن تغيّر طرأ على طريقة التفكير؛ لأن أي تحرر ينطوي، بالضرورة كما يقول ماركيوز، على «وعي العبودية»، عبودية الأفراد للنظام، أي على وعي بأن الواقع سيء وغير محتمل وينبغي رفضه

---

1 – المرجع السابق، ص39

2 – المرجع السابق، ص28

3 – المرجع السابق، ص43-42

4 – المرجع السابق، ص، ص182

وتجاوزه. وهذه مسألة أساسية في تفكير ماركيوز، وهي السبب الذي قاده إلى هيجل في محاولة منه لتلمّس الصلة القائمة بين «العقل والثورة». وبحسب ماركيوز فإن العودة إلى هيجل لا تستهدف إحياءه بقدر ما تستهدف إحياء ملكة/ قدرة عقلية، أو طريقة في التفكير صار يُخشى عليها من خطر الضياع والتلاشي، «ألا وهي القدرة على التفكير السلبي»[1] بمعناه الهيجلي أي جرأة العقل على نقد الواقع الماثل أو نفيه ورفضه والتفكير في تجاوزه. والتفكير السلبي هو الذي يقول إن الواقع الماثل هو نظام حياة قائم إلا أنه قابل للتجاوز لأن الواقع ينطوي على العديد من الاحتمالات والإمكانيات والبدائل الأخرى، وليس الماثل أمامنا سوى واحد من هذه الاحتمالات البديلة الممكنة، وهو احتمال سيء، مما يستوجب رفضه وتجاوزه طلباً لبدائل أخرى تكون أكثر ملاءمة لشروط التحرر والانعتاق. لكن المشكلة أن هذه الطريقة في التفكير السلبي والنقدي أصبحت مهددة بالضياع وغريبة في العالم الحديث بحكم قدرة الإنتاج الصناعي على «تقديم كل الوسائل اللازمة لإشباع الحاجات البشرية»[2]، واستبعاد كل الاحتمالات الممكنة المتعارضة أو استيعابها في كلٍّ أشمل أو الإيهام بالقدرة على استبعادها أو استيعابها. وذلك بحكم قدرته على تحطيم «قوة العقل النقدية» أو الوعي النقدي الذي كان يراهن على إمكانية رفض الواقع القائم وتحطيمه وتجاوزه من أجل بدائل أخرى. لقد حلّ التفكير الإيجابي محل التفكير السلبي، والتفكير الإيجابي تفكير امتثالي يقبل بالواقع كما هو، بل يسلم له بتفوقه، ويصادق على قدرته ونجاحه أو الإيهام بنجاحه في إشباع الحاجات الفردية.

---

1 - هربرت ماركيوز، العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة: فؤاد زكريا، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970)، ص17

2 - المرجع السابق، ص29

ومسألة الإيهام هنا مسألة مهمة، فماركيوز يجادل بأن الثورة ما زالت ضرورية، وأن التغيير مازال ملحاً؛ لأن الحرية مازالت غير موجودة، كما أن الواقع مازال على سوئه، بل يزداد سوءاً يوماً بعد آخر. إلا أن الذي حصل هو أن «دولة الرفاه» في المجتمع الصناعي المتقدم أصبحت قادرة على خلق «حاجات زائفة» وإيهام الناس بنجاحها في إشباع هذه الحاجات، بما يحملهم على الشعور بالرضا عن مستواهم المعيشي وعن واقعهم. وقد بلغت قدرة هذه الدولة على خلق حالة من الرضا مستويات متقدمة بسبب تطور وسائل الإعلام التي هي، بالدرجة الأساس، وسائل لصناعة الرضا أو وسائل لـ«صناعة القبول» Manufacturing Consent كما سمّاها نوام تشومسكي وإدوارد هرمان، وذلك حين جادل هذان الأخيران بأن هذه الوسائل قد تحوّلت من وسائل إعلام تنقل الخبر بحيادية إلى وسائل دعم أيديولوجي «تخدم، وتقوم بالدعاية والترويج بالنيابة عن المصالح المجتمعية القوية التي تتحكم فيها وتموّلها»[1]. وبتعبير آخر فإن الواقع سيء لكن الناس لا تشعر بأنه سيء؛ والسبب هو أن المجتمع الصناعي طوّر من قدرته على صناعة القبول أو الإيهام بالرضا أو الخداع، مستعيناً في ذلك بأدوات عديدة تأتي «صناعات الثقافة» في مقدمتها، ووسائل الإعلام على رأسها، بل هي الأساس الذي لو انهدم فسينهار النظام برمته؛ لأنه «لو كفّت أجهزة التلفزيون ووسائل الاتصال المتحالفة عن العمل، لأمكن، آنذاك، أن يُشرع بالتحقق ما لم تتوصّل التناقضات الملازمة للرأسمالية إلى تحقيقه: تفسّخ النظام»[2].

---

1 - Edward S. Herman and Noam Chomsky, Manufacturing Consent; The Political Economy of the Mass Media, (New York: Pantheon Books, 2002), p.xi

2 - الإنسان ذو البعد الواحد، ص255-256

كان واقع المجتمعات الصناعية في الستينات، كما يحلله ماركيوز في كتاب «الإنسان ذو البعد الواحد»، يستجيب، جزئياً، لتصورات النظرية الماركسية، إلا أنه، كذلك، يكذّبها في الصميم، وبخاصة فيما يتعلق بتحليلاتها حول الثورة؛ لأن كل شروط الثورة كانت موجودة وكانت كل «الوقائع المطلوبة متوافرة للتدليل على صحة النظرية الماركسية عن هذا المجتمع وعن تطوره المحتوم»[1]، إلا أن الثورة لم تقع! وبحسب النظرية الماركسية فإن الرأسمالية تنطوي على تناقضات خطيرة، وإن الإنتاج الصناعي الرأسمالي يخلق حالة من تغريب العمال -وهم المنتجون الفعليون والمباشرون للسلع والمنتجات- عن الجهاز الإنتاجي نفسه لأنه جهاز ليس في ملكيتهم بل هو مملوك ملكية خاصة، الأمر الذي سيخلق لديهم حالة من عدم الرضا عن هذا الواقع وشروطه، مما سيدفع بهم إلى الثورة عليه طلباً لتغيير هذه الشروط المجحفة بحقهم. كان العمال هم «حفارو قبر البرجوازية» كما تصوّر «البيان الشيوعي»، لكن الذي حصل كان على الضد من ذلك. ليس تغريب العمال عن هذا الجهاز الإنتاجي هو الذي كفّ عن التحقق، بل إن هذا الجهاز هو الذي صار قادراً على تعطيل المفاعيل السلبية المتوقعة من الشعور بالتغريب؛ لأن العمال الكادحين لم يعودوا كادحين، وذلك لأن التقدم التكنولوجي غيّر من طبيعة العمل الشاقة. الأمر الذي حمل ماركيوز، لاحقاً، على القول بأن الطبقة العمالية ليس فقط لم تعد مؤهلة للثورة، بل إنها تحوّلت بسبب «مشاركتها في الحاجات التي توطّد للنظام استقراره، إلى قوة محافظة وحتى مضادة للثورية»[2]. ثم لماذا تثور هذه الطبقة على النظام مادام قادراً على

---

1 - المرجع السابق، ص263

2 - هربرت ماركيوز، نحو ثورة جديدة، ترجمة: عبد الللطيف شرارة، (بيروت: دار العودة، 1971)، ص36

إشباع حاجاتها وتلبياته؟ لم يعد ثمة داع للثورة، بل حتى التغريب أو «المجال الداخلي الذي يتم فيه التعالي التاريخي»[1] ويقود، في العادة، إلى الثورة، حتى هذا أصبح مجالاً مسدوداً.

ليس «المجال الداخلي» وحده الذي أصبح مسدوداً، بل إن العالم السياسي أصبح منغلقاً[2]، ونظام الإنشاء أصبح منغلقاً[3]، وأفق التغيير والثورة أصبح مسدوداً، والوجود صار مهدّأً Pacified، والميول الانفجارية التي كان بإمكانها التعجيل بالثورة جرى وأدها في مهدها. فما الحل أمام هذا الوجود – الكابوس؟ لا يخلو كتاب ماركيوز من التشاؤم الخانق، إلا أنه يرى أنه ما زال ثمة أمل، مازال ثمة بدائل وممكنات للتحرر والانعتاق، إلا أنه أمل معلّق ليس على البروليتاريا التي جرى استيعابها داخل النظام، ولا على أساليب النضال والاحتجاج التقليدية التي كفّت «عن أن تكون ناجحة وفعّالة»[4]، بل على مجموعات هامشية وطبقات المنبوذين واللامنتمين من الأعراق والألوان الأخرى والعاطلين عن العمل أو العاجزين عنه والطلاب، فهؤلاء هم القادرون على وضع حدّ لهذا النظام؛ لأنهم غير مستوعبين داخله، بل يقفون خارج اللعبة السياسية، ويصرّون على عدم لعب اللعبة، وتعبّر حياتهم «عن الحاجة الملحة والمباشرة والواقعية إلى وضع حدّ للشروط والمؤسسات التي لا تطاق أو تحتمل. وعلى هذا فإن معارضتهم ثورية حتى وإن لم يكن وعيهم ثورياً. إن معارضتهم تسدد الضربات إلى النظام من الخارج، ومن هنا

1 – الإنسان ذو البعد الواحد، ص59

2 – انظر: المرجع السابق، ص55

3 – انظر: المرجع السابق، ص121

4 – المرجع السابق، ص266

كان عجزه عن دمجها به»[1] واستيعابها بداخله. وحين اندلعت احتجاجات الطلاب في مايو 1968، انتعش أمل ماركيوز بالتغيير والثورة، فقد جدّد هؤلاء الطلاب المحتجّون مشروع الثورة والتحرير والانعتاق؛ ولهذا أهداهم كتابه «نحو ثورة جديدة». لقد جاءت هذه الاحتجاجات لتؤكّد فكرة ماركيوز القائلة بأن البدائل الأخرى مازالت موجودة، إلا أن مقاومة النظام القائم لم تعد متاحة ولا ناجحة إلا من خارجه، وتحديداً من قبل تلك الفئات الهامشية التي تقف خارج اللعبة وترفضها برمتها. وذلك بالرغم من وعي هؤلاء بأنهم «يعرّضون أنفسهم للكلاب والحجارة والقنابل والسجن ومعسكرات الاعتقال وحتى للموت. ولكن إصرارهم على عدم لعب اللعبة بعد الآن هو اليوم حقيقة واقعة تشير على الأرجح إلى نهاية مرحلة وبداية أخرى»[2].

ألا يذكّرنا هذا المشهد الأخير الذي يرسمه ماركيوز في آخر كتابه باحتجاجات الشباب الغاضبة في انتفاضات «الربيع العربي»؟ ألا تثبت لنا انتفاضات «الربيع العربي»، كذلك، أن البدائل مازالت قائمة؟ ألا يشابه حالنا قبل «الربيع العربي» حال ماركيوز الغارق في اليأس في منتصف الستينات حتى جاءت احتجاجات الطلاب في مايو 1968 لتحيي فيه الأمل، تماماً كما جاء «الربيع العربي» ليحيي الأمل في نفوس الكثيرين بعد أن بلغ الإحباط مبلغه من هذا «العجز» أو «الاستعصاء الديمقراطي» المزمن والميؤوس منه، والذي تعاني منه هذه المجتمعات؟ الجواب حتى الآن: لا، فلا داعي للعجلة، لأن المماثلة لم تكتمل بعد، فمازال للحكاية بقية لم يكن ماركيوز نفسه ليتخيّلها!

---

1 - المرجع السابق، ص267

2 - المرجع السابق، ص367

- 2 -

كان هربرت ماكيوز يحلّل، في منتصف الستينات وتحديداً في العام 1964 حين صدر كتابه «الإنسان ذو البعد الواحد»، أوضاع المجتمعات الصناعية المتقدمة تماماً كما فعل ليوتار مع مجتمعات ما بعد الحداثة في أواخر السبعينات. إلا أن الهواجس التي كان يثيرها كتاب ماركيوز في العام 1964 لم تكن لتقف عند حدّ المجتمعات الصناعية المتقدمة، بل إن أصداء هذه الهواجس وصلت إلى حدود مجتمعات نامية كان تصنيفها على أنها «مجتمعات حديثة» موضع شك، إن لم يكون موضع إنكار، حتى إن بعضهم آثر تسميتها، بالنظر إلى نهاياتها السعيدة المتوقعة، باسم «المجتمعات السائرة على طريق التحديث»، والعالم العربي كان واحداً من هذه المجتمعات.

وفي لقاء نادر جمع جان بول سارتر وسيمون دي بوفوار بالرئيس المصري جمال عبد الناصر في 9 مارس 1967، سأل سارتر جمال عبد الناصر عن القضية التي تشغله الآن أكثر من غيرها، فردّ عبد الناصر: «العالم كله يحاول إخراج الشباب من السياسة، ويحاولون إلهاءهم بأنواع من الرقص الجديد ويحوّلون اهتمامهم إلى الرياضة، وأنا أرى ذلك خطراً كبيراً. القضية التي

أتمنى لو استطعت أن أركّز عليها هي أن يشعر الشباب أن السياسة هي عملية صنع مستقبله، وأن اهتمامه بها ومشاركته فيها هما أكبر ضمانات المستقبل»[1]. وفي العام ذاته، انتقدت مجلة «الطليعة» المصرية في أغسطس 1967 ما كان يجري، آنذاك، من تعميم لـ«روح الميوعة» بما يهدد «روح النضال والكفاح». وهذه حالة، كما تقول المجلة، غير مسبوقة في دولة اشتراكية؛ لأن «الحقيقة أن دولة اشتراكية ما، لم تشهد هذا السباق على اقتناء السيارات والثلاجات ووسائل الترف والرفاهية الأخرى في السنوات الأولى من الإجراءات الاشتراكية مثلما وُجد لدينا، بحيث عمّت روح الميوعة على روح النضال، والتطلع الترفيهي على الحياة الكفاحية»[2].

ربما كانت هذه الإشارات أول جرس إنذار عربي يحذر من تآكل «السرديات الكبرى» وتراجع اهتمام الشباب بالسياسة وأفول «الروح النضالية والكفاحية» بسبب صعود «السرديات الصغرى»، والانتشار الكاسح لنمط حياة يعطي الأولوية لإشباع حاجات الأفراد وحقهم في الترفيه والتمتع بالسلع والمنتجات ووسائل الترف والتسلية والتلهي بأنواع الرقص الجديد والرياضة وحتى اقتناء السيارات والثلاجات وغيرها من الأجهزة. وقد أثبتت سيرورة الأحداث لاحقاً أن هذا التحذير كان في محله، وأن مواجهة هذا النمط من أساليب الحياة المعمّم بفضل التوسع الرأسمالي العابر للقوميات، أصبحت مهمة تزداد صعوبة يوماً بعد آخر. فقد أصبح هذا التوسّع تيّاراً جارفاً سواء في سيروراته الفعلية على الأرض أو حتى في انعكاساته الفكرية بحيث كانت ثلاثة عقود من عمر هذا التيار الجارف كافية

---

1 - الانفجار 1967، ص415

2 - مجلة الطليعة المصرية، أغسطس 1967، ص28. نقلاً عن: النقد الذاتي بعد الهزيمة، ص173

لأن يأتي «مفكر عربي» ليطالب، جهاراً نهاراً، بالكفّ عن التطلع لإصلاح العالم أو الأمة أو حتى الوطن، بحكم أن هذه كلها «عموميات ومطلقات» لن تأتي لنا بالتقدّم؛ لأن «جوهر التقدم الحديث بالذات لا يتحقق إلا بالاهتمام بالتفاصيل والجزئيات والدقائق»[1]. ويترتّب على هذا الكشف «التاريخي» عن «جوهر التقدم» المزعوم أن يعي الفرد العربي أنه مجرد فرد لا يستطيع أن يصلح العالم والأمة والوطن، لكنه قادر، كفرد، على توعية نفسه وإصلاحها، وقادر، كذلك، على إصلاح الأسرة والأبناء والدائرة الصغيرة[2]. وبتعبير آحر، أصبح المتاح أمام الفرد العربي، اليوم، هو فقط النجاح في الإصلاحات الصغيرة المتواضعة، أما الإصلاحات الكبرى فهي، في أسوأ التقديرات، ليست أكثر من وهم وخرافة، وهي، في أحسنها، عملية تاريخية صعبة وطويلة جداً.

وبالتزامن مع هذا التشديد على الإصلاحات الصغيرة المتواضعة، كانت تقارير التنمية البشرية التي شرع برنامج الأمم المتحدة للتنمية (UNDP) في إصدارها بدءاً من العام 1990، كانت هذه التقارير قد وضعت حداً لمفاهيم الإصلاح والتغيير والتقدم الكبرى. وذلك من خلال إعادة تعريف مفهوم «التقدم الإنساني» بربطه بمفهوم التنمية البشرية المتمثلة في مؤشرات «جودة الحياة». وتشمل هذه المؤشرات جزئيات ودقائق تمتد على نطاق واسع من تفصيلات الحياة البشرية «الصغيرة» و«العادية» من قبيل فرص الحياة عند الولادة، وفرص الحصول على مسكن وعمل، ومعدل التلوث في كل بلد،

---

1 - محمد جابر الأنصاري، انتحار المثقفين العرب وقضايا راهنة في الثقافة العربية، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط:1، 1998)، ص259

2 - انظر: المرجع السابق، ص264

ومعدل الإنجاب عند المرأة، ومؤشر المساواة بين الجنسين، والإلمام بالقراءة والكتابة، ونصيب الفرد من المياه الصالحة للشرب والكهرباء والتعليم والصحة والإعلام وغيرها. وبتعبير «تقرير التنمية البشرية لعام 1990» نفسه، فإن التنمية البشرية تعرّف على أنها «عملية توسيع لخيارات الناس. وأبرز هذه الخيارات أهمية هي أن يعيش الناس حياة طويلة وصحية، وأن يكونوا متعلمين، ويتمتعون بمستوى معيشي لائق. كما تشمل الخيارات الإضافية الحرية السياسية، وحقوق الإنسان المضمونة، واحترام الذات أو ما يسميه آدم سمث بالقدرة على الاختلاط مع الآخرين في الحياة العامة دون الشعور بالخجل»[1].

لقد صدر أول تقرير للتنمية البشرية في العام 1990، أي في أوج صعود موجة الأمل الكبرى التي كانت تراهن على دور المجتمع المدني العربي في تحقيق التحول الديمقراطي وأنه سيكون الحصان الذي سيجرّ عربة الديمقراطية في هذه المنطقة من العالم. وبالفعل فسرعان ما تلقّف دعاة المجتمع المدني والتحول الديمقراطي هذا التقرير بكثير من الترحاب، وخاصة أن كثيراً من هؤلاء كانوا باحثين أكاديميين متمرسين بمنهجيات التحديث السياسي والتنمية السياسية[2]، فكانت الفرصة مواتية أمامهم لدمج كل هذه المنهجيات أملاً في تحقيق متطلبات التحديث السياسي والتنمية السياسية والتنمية البشرية والمجتمع المدني وصولاً إلى التحول الديمقراطي المنتظر. إلا أن الذي غاب عن هؤلاء هو أن التشديد على هذه

1 - United Nations Development Programme (UNDP), Human Development Report 1990, (New York: Oxford University Press, 1990), p.10

2 - انظر: الخروج من زقاق التاريخ، ص158

«السرديات الصغرى» كان يشتغل كعامل إضعاف من قوة السردية الكبرى التي كانوا يراهنون عليها أي سردية التحول الديمقراطي. والسبب أن مؤشرات التنمية البشرية تستبطن تهميشاً خفيّاً لمبادرات الأفراد وشجاعتهم وجرأتهم في المطالبة بحقوقهم وحرياتهم من جهة، وتستبعد، مطلقاً، أي تمثيل للهمّ الأيديولوجي الذي كان هو المحرّك الأساسي وراء كل السرديات الكبرى من جهة أخرى. إذا كان التحول الديمقراطي واحداً من الأهداف الكبرى، فإن بلوغه يتطلب أن يوجد بشر على استعداد كامل للتضحية من أجل تحقيقه، والأيديولوجيا كانت تؤدي هذا الدور بمعزل عن نجاحها أو فشلها في بلوغ الهدف. وإذا كانت «الأيديولوجيا» أصبحت مفردة منبوذة، فيمكن أن نعبّر عن ذلك «الهمّ الأيديولوجي» بلغة جمال عبد الناصر، فنقول بأن التحوّل الديمقراطي يتطلب أن يشعر الناس بأن المشاركة السياسية هي عملية «صنع المستقبل»، وأن الاهتمام بها هو أكبر ضمانة لهذا المستقبل؛ لأنها، باختصار، مشاركة في «الحياة العامة»، وفي تأمين «المصلحة العامة»، وفي مراقبة الحكومات ومحاسبتها وصدّ تجاوزاتها. وبحسب جان جاك روسو فإنه «حالما يقول أحد عن شؤون الدولة: ما يعنينني، ينبغي أن تعدّ الدولة قد بدأت نهايتها ولا أمل في إنقاذها»[1].

بيد أن الأخطر في هذا الشأن هو أن الدول التسلطية، في المنطقة، تنبّهت إلى إمكانية أخرى تمكّنها من تأمين مصدر شرعية مقبول لها، بما يضمن لها الاستمرار في التسلط والاستبداد، والسعي، في الوقت ذاته، من أجل إحراز التقدم على مستوى مؤشرات التنمية البشرية المتنوعة. ثم إن التشديد على تعريف «التقدم الإنساني» عبر مؤشرات «جودة الحياة» كان، أساساً،

---

1 - في العقد الاجتماعي، ص105

يدحض حجة دعاة التحول الديمقراطي في الصميم؛ لأنه إذا كانت غاية الديمقراطية هي سعادة الناس وتحقيق حياة جيدة ومناسبة وكريمة، فبإمكان الدول التسلطية الوفاء بهذه المتطلبات أو حتى الادعاء بقدرتها على تأمينها دون الحاجة إلى التحوّل الديمقراطي أصلاً. وقد أثبتت تقارير التنمية البشرية وتقارير التنمية الإنسانية العربية لاحقاً أن كثيراً من الدول العربية تمكّنت من تحقيق ترتيبات جيدة في هذه التقارير على بعض المؤشرات، في الوقت الذي بقيت فيه هذه الدول، تماماً كما كانت، دولاً تسلطية. ويكفي أن نذكّر هنا بأن البلدان العربية احتلت نصف المراكز العشرة الأولى عالمياً في تحسّن مؤشّر التنمية البشرية في «تقرير التنمية البشرية لعام 2010» أي قبل أشهر من اندلاع انتفاضات «الربيع العربي». وقد جاءت عُمان في المرتبة الأولى، والجزائر في المرتبة التاسعة، والمغرب في المرتبة العاشرة، وأما تونس، وهي أول بلد يفتتح موجة «الربيع العربي»، فقد جاءت في المرتبة السابعة. وبحسب هذا التقرير، كذلك، فإن تونس جاءت في المرتبة 81 من بين 169 بلداً، الأمر الذي جعلها مؤهلة للالتحاق بالبلدان ذات المعدل المرتفع للتنمية البشرية. إلا أن هذه الدول لم تكن لتجد حرجاً، وهي تفاخر بارتفاع مؤشرات التنمية لديها، من إشارة التقرير ذاته إلى تلك الدول التي تحوّلت ديمقراطياً فيما «وحدها البلدان العربية لا تظهر ما يشير إلى تحول نحو الديمقراطية»[1]، بل إن «أعلى متوسط لانتهاكات حقوق الإنسان سُجّل في العام 2008 كان في البلدان العربية»[2]!

---

1 – تقرير التنمية البشرية لعام 2010: الثروة الحقيقية للأمم: مسارات إلى التنمية البشرية، (برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2010)، ص69

2 – انظر: المرجع السابق، ص71

لقد فعلت كل هذه التطورات فعلها في تآكل السرديات الكبرى، وتراجع روح التنوير والتحرير والثورة والتغيير، لكنّ المفارقة التي حدثت هي أن «روح العصر» المنهكة لم تقف عند حدود انهيار الأمل الجماعي وانكسار «الروح اليوتوبية» فحسب، بل إن هذا الإنهاك أخذ يزحف حتى على تلك السرديات الصغرى وعلى حيوات الناس اليومية والصغيرة والعادية بما في ذلك حقهم في «التمتع الفردي بالسلع» والمنتجات والخدمات والخيرات. فإذا كانت مفاهيم التنوير والتحرير والثورة وتغيير العالم قد فقدت مشروعيتها وانطفأ بريقها الأخّاذ ولم يعد هناك مبرر لوجودها، فإن كثيراً من السرديات الصغرى، في المقابل، قد انتهت إلى المصير ذاته.

يمكن القول إن الاهتمام بالذات ورعايتها وسعي البشر من أجل «التمتع الفردي بالسلع»، وتأمين جودة الحياة لأنفسهم كأفراد أو كأسر صغيرة، وذلك بمنأى عن أي مسعى جماعي لتأمين «الحياة الجيدة والخيّرة» للجميع، يمكن القول إن هذا الاهتمام كان هو السردية الصغيرة التي وجهّت الضربة القاضية إلى كل الأهداف الكبرى التي انطوت عليها السرديات الكبرى. إن انغماس البشر في التمتع الفردي بالسلع والمنتجات يقضي على الإحساس بعدم الرضا الذي هو العامل الأساسي الذي كان يدفع الناس إلى الرفض وطلب التغيير والثورة. لكن المشكلة أن هذه السردية الصغيرة بدت وكأنها قد وصلت إلى طريق مسدود، بحيث صارت عصية وتتفلّت من بين أيدي غالبية الأفراد؛ لأنه لا يوجد «سوى 1.8 مليار مستهلك يستطيعون تحمّل تكاليف المنتجات والخدمات المعروضة في السوق العالمية من بين إجمالي سكان العالم»[1]. أما

---

1 - أزوالدو دي ريفيرو، خرافة التنمية: الاقتصادات غير القابلة للحياة في القرن الحادي والعشرين، ترجمة: عمر الأيوبي، (أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، مشروع كلمة، ط:1، 2011)، ص107

بقية سكان العالم الذين يزيد عددهم عن خمسة مليارات إنسان فإنه لم يعد لهم سوى التفرّج على «واجهات المحلات» بعد أن أخذت الفرص تتضاءل وتضيق أمام الراغبين منهم في تأمين جودة الحياة المناسبة سواء في التعليم أو السكن أو الصحة أو العمل أو حتى الغذاء والماء، وهي مؤشرات جودة الحياة الأساسية. إلا أن السؤال هو: إلى متى سيبقى هؤلاء الخمسة مليارات إنسان يتفرّجون على «واجهات المحلات» دون أن يندفعوا إلى تحطيمها؟!

الجواب عن هذا السؤال عربياً تتوزّع عناصره على عناوين الأخبار العربية الرئيسية في شهر يناير من العام 2011. ويكفي أن نلقي نظرة سريعة على هذه العناوين حتى نقتنع بأن سردية «التمتع الفردي بالسلع» وجودة الحياة المناسبة لم تعد في المتناول فئات عريضة داخل العالم العربي، وأنها سردية كانت آخذة في التلاشي. الأمر الذي كان من شأنه أن يعجّل بتصاعد حالة من الاستياء العام وعدم الرضا بين هذه الفئات العريضة من المتفرّجين «على واجهات المحلات». وهذه عينة عشوائية من بين أمثلة عديدة من الأخبار المستقاة من بلدان عربية مختلفة، وذلك قبل أن تنفجر انتفاضات «الربيع العربي» مع مطلع العام 2011:

- أحزاب المعارضة في السودان تهدد بالتظاهرات الحاشدة احتجاجاً على ارتفاع أسعار السلع الأساسية، حيث لجأت حكومة السودان إلى «رفع أسعار السكر ومشتقات البترول، وقالت إن هذه الإجراءات ضرورية لمواجهة ارتفاع حجم الدين ووقف تدهور الجنيه السوداني».

- تظاهرات حاشدة في الأردن احتجاجاً على ارتفاع أسعار الوقود والسلع الأساسية.

- تصريحات رسمية في البحرين عن عزم الحكومة على رفع الدعم عن المحروقات والسلع الأساسية.

- 200 شخص يعتصمون في مسقط احتجاجاً على الغلاء وارتفاع الأسعار.

- مصادمات في الجزائر بين الشرطة ومحتجين على البطالة وارتفاع أسعار السلع الأساسية.

- احتجاجات حاشدة في تونس على الغلاء والبطالة. وهذه هي الاحتجاجات التي تُوّجت بالثورة التونسية التي أطاحت، في 14 يناير 2011، بنظام حكم زين العابدين بن علي، وأطلقت إشارة الانطلاق لـ«الربيع العربي».

هذه، بالفعل، أخبار عن حوادث متفرقة، إلا أنها تؤكّد حقيقة مهمة وهي أن الدعامة التي كانت تحمي النظام القائم من الانهيار بحسب تحليل هربرت ماركيوز[1]، أي قدرته على إشباع احتياجات الأفراد وتأمين التمتع الفوري بالسلع الوفيرة، هذه الدعامة قد بدأت في الانهيار عربياً، كما بدأ يتعمّم، بين قطاع عريض من الناس، إحساس عام باليأس والإنهاك وقلة الحيلة وعدم الرضا وفقدان الأمل في المستقبل، إلا أن هذا يبقى، في الوقت نفسه، إحساساً قابلاً للانفجار في أية لحظة. وإذا كان النظام قادراً على تحصين كيانه بحكم قدرته على إيهام الناس بالرضا وصناعة القبول

1 - يرجع الدبلوماسي البيروفي أزوالدو دي ريفيرو ظهور الحركات العنيفة والأصولية حول العالم إلى الإحباط الناجم عن عدم قدرتها على الوصول إلى المستويات الاستهلاكية التي يقال إنها في متناول الجميع حول العالم. انظر: خرافة التنمية، ص39

بحياتهم ومستوى معيشتهم، فإن الإحساس العام باليأس وفقدان الحيلة ونقص الإشباع أو انعدامه سيولّد، في المقابل، حالة من السخط والرفض والاحتجاج. والسؤال الذي سيبقى مطروحاً هو متى ينفجر هذا السخط ليعلن عن نفسه في صورة انتفاضات أو ثورات جياع؟

لنحاول، أولاً، رسم حالة الإحساس باليأس وفقدان الحيلة وخيبة الأمل في القدرة على تأمين تفصيلات الحياة الصغيرة أو مؤشرات جودة الحياة في المستقبل. والحاصل أن هذا إحساس عام ويمكن رصده على أكثر من مستوى. فإذا أخذنا مستوى الصحة، على سبيل المثال، فتكفي مقارنة سريعة بين توقعات الناس (وليس لواقعهم الفعلي الذي أخذ يضيق وبقساوة) فيما يتعلق بمستقبلهم الصحي، وبين ما كان عليه الحال قبل قرن. من المؤكّد أن التقدم الطبي، آنذاك، كان محدوداً، والخدمات الصحية كانت متواضعة، والأمراض الوبائية والمعدية (الجدري والتيفوئيد والكوليرا والحصبة والطاعون والملاريا ...) كانت تحصد أرواح الناس حصداً، وتهدّ بنية أجسادهم وتحفر عليها أوشامها الثقيلة التي لا يمحو أثرها إلا الموت، كل هذا صحيح، إلا أن الصحيح، كذلك، أن توقعات الناس تجاه مستقبلهم ومستقبل أبنائهم كانت إيجابية وعالية قبل حتى نصف قرن من الآن. فقد كان المستقبل يمثّل، بالنسبة إلى هؤلاء، مستودع آمالهم وأحلامهم، وحامل البشارات والمفاجآت. ومن المؤكّد أن هذه الثقة في المستقبل لم تأت من فراغ، بل كان ثمة ما يبررها على أرض الواقع، فالناس كانوا يشاهدون الخدمات الصحية المتواضعة، آنذاك، تتوسّع وتكبر ببطء. كما كان العلم يحمل إليهم، بين الفينة والأخرى، أنباء سارة عن أدوية أو لقاحات كان يجري اكتشافها وتطويرها لعلاج كثير من الأمراض المستعصية، وذلك في تأكيد حيّ

ومتجدد للفكرة التي تقول إن العلم الحديث، والطب على نحو أخص، يتقدم إلى الأمام باستمرار وعلى نحو تراكمي بما يحقق السعادة والرخاء للبشرية جمعاء. وهي فكرة تعود جذورها إلى عصر التنوير الأوروبي، وقد عبّر عنها جمال الدين الأفغاني حين كتب متفائلاً بالعلم والصناعة: «فكل مستحيل اليوم في الطب والصناعة سوف يكون غداً ممكناً»[1]. وهي ذات الفكرة التي صاغها فرح أنطون عبر تشبيه العلم بالطفل الذي سيكبر ويسود الدنيا كلها، وذلك حين يقول: «العلم لا يزال في الأرض طفلاً صغيراً يا بُني، ولكن سيأتي يوم يسود فيه هذا الصغير الدنيا كلها (...) [كما] إننا ننتظر من العلم أن يقلب الإنسانية التعيسة إنسانية سعيدة»[2]. وقد كانت إنجازات الطب الحديث، طوال القرن العشرين، كافية لتعميم التفاؤل السعيد بالعلم الوليد الذي يكبر، ويتقدّم إلى الأمام، ويقضي على الأمراض بشكل مطرد ومتصاعد. وتذكر إحصاءات البحرين لعام 1937، على سبيل المثال، أن 20 ٪ من الأهالي كانوا مصابين بالملاريا، إلا أن هذه النسبة انخفضت حتى أصبحت أقل من 1 ٪ في العام 1956، وذلك بفضل تقدم الخدمات الطبية والرعاية الصحية. وما ينطبق على الملاريا في البحرين ينسحب على الكثير من الأمراض الأخرى في بلدان عربية أخرى.

هذا ما كانت عليه توقعات الناس تجاه مستقبلهم الصحي، إلا أن هذه التوقعات انقلبت رأساً على عقب، وصارت التوقعات غارقة في سلبية كئيبة ومخيفة. وعلى الرغم من التقدم المذهل في مجال الطب والخدمات الصحية،

---

1 - نقلنا العبارة عن: حسن حنفي، الأعمال الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، ضمن كتاب: حسن حنفي وآخرون، حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، ص28

2 - أورشليم الجديدة، ص47

وهو التقدم الذي ظهرت آثاره على رفع متوسط أعمارنا المتوقعة لعقدين من الزمان، حيث قفز العمر المتوقع للبشر من نحو 48 سنة في أوائل خمسينات القرن العشرين إلى نحو 68 سنة في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين. كما طرأ انخفاض حاد في معدل وفيات الرضع من نحو 133 حالة وفاة بين كل 1000 مولود في خمسينات القرن الماضي إلى نحو 46 حالة وفاة في الفترة بين 2005 و2010. وأدت حملات التحصين إلى خفض معدلات انتشار أمراض الأطفال حول العالم[1]. إلا أن هذا ليس سوى جانب واحد من الصورة، فيما بقية الصورة تكشف عن جوانب أكثر قتامة وتتمثّل في الانتشار المخيف لكثير من الأمراض المزمنة والخطيرة والقاتلة، وهو ما حمل الكثيرين على الاعتقاد (وهو اعتقاد مشوب بأمل خافت) بأن مرضاً ما (وغالباً ما يكون خطيراً وقاتلاً) بات ينتظرهم على الأبواب وفي المستقبل القريب. وعلى هذا، صار كل ألم غريب أو تورم مفاجئ أو نتوء طارئ في جهة ما من جسمنا، صار كافياً لإثارة الرعب بأن «سرطاناً خبيثاً» من نوع ما بات يتربّص بنا. فيسارع بعضنا، في هلعٍ، إلى إجراء الفحوصات الطبية، فيما يقف الآخرون واجمين ومستسلمين في انتظار أن تحلّ بهم الكارثة بصمتٍ فتحقق النبوءة نفسها، أو أن تحصل لهم معجزة بحيث تختفي الأعراض لوحدها حتى يشعر الواحد من هؤلاء بالامتنان وكأن عمراً جديداً قد كُتِب له.

الجهات الصحية الدولية والمحلية، من جهتها، لا تكفّ عن تذكيرنا، وبشكل متكرر بما يكفي لإثارة الهلع الجماعي، بأن المستقبل الصحي الذي ينتظرنا، وقريباً جداً، مستقبل لا يبعث على الاطمئنان. فقد كشفت دراسة

---

1 - انظر: تقرير «حالة سكان العالم 2011: البشر والإمكانات في عالم تعداده 7 بلايين نسمة»، (الأمم المتحدة: صندوق الأمم المتحدة للسكان، 2011)، ص3 4-

حديثة أن أعداد المصابين بمرض السرطان ستتضاعف في أنحاء العالم كافة على مدى العشرين عامًا المقبلة بسبب أسلوب الحياة غير الصحي الذي يتّبعه الناس، وأن «عدد الحالات الجديدة المصابة بالسرطان في أنحاء العالم كافة والتي بلغت 12.7 مليون حالة خلال العام 2008، سترتفع إلى 22.2 مليون حالة بحلول العام 2030، أي بنسبة تزيد عن 75 ٪»[1].

وفي السياق ذاته، يشير تقرير منظمة الصحة العالمية حول إحصائيات الصحة في العالم لعام 2012 والذي يتضمن بيانات من 194 دولة، إلى أن عدد المصابين بارتفاع ضغط الدم والسكري في ازدياد في الدول المتقدمة والنامية على حدّ سواء، وأن شخصاً من بين كل ثلاثة أشخاص في العالم مصاب بارتفاع ضغط الدم، وواحداً من كل عشرة مصاب بالسكري[2]. ويخلص تقرير بعنوان «مرض السكري في الإمارات: مشكلة أم فرصة للوقاية؟»، أعدّته شركة United Health Group وهي شركة دولية تعمل في مجال الصحة والرفاه، يخلص إلى أن نسبة انتشار مرض السكري وأعراض ما قبل السكري على المستوى العالمي قد ارتفعت «بشكل كبير على مدار العقدين الماضيين وذلك بالتوازي مع ازدياد نسبة السمنة على المستوى العالمي. حيث إن هناك أكثر من 285 مليون شخص يعانون من مرض السكري في جميع أنحاء العالم. وإن لم يتم تدارك هذا الأمر فإنه من المتوقع أن يرتفع هذا العدد إلى 438 مليون شخص في غضون 20 عاماً»، الأمر الذي يعني أن عدد المرضى سيرتفع بأكثر من 54 ٪ خلال العشرين عاماً المقبلة.

1 - صحيفة «العرب اليوم»، العدد، 3 يونيو 2012

2 - انظر الموقع الخاص بأنباء الأمم المتحدة على الرابط التالي:
http://www.un.org/arabic/news/fullstorynews.asp?NewsID=16629&utm_source=twitterfeed&utm_medium=twitter

أما على صعيد دولة الإمارات العربية المتحدة، فيخلص التقرير إلى أن ثلث سكان الإمارات أو نحو «32 في المئة من السكان البالغين في البلاد -بمن فيهم مواطني الإمارات العربية المتحدة والمغتربين- قد يصابون بمرض السكري أو بأعراض ما قبل السكري بحلول العام 2020، وهو ما سيكلف البلاد مبالغ تصل إلى 8.52 مليار دولار أميركي على مدار العقد القادم إذا ما استمر الحال على ما هو عليه»[1]. كما أظهرت إحصاءات صحية كويتية أن 88 ٪ من الكويتيين يعانون من السمنة، وأن 10 ٪ من دخل هؤلاء الشهري يذهب لعلاج هذه المشكلة[2]. وذهب أحد المسؤولين الصحيين في مجلس وزراء الصحة لدول مجلس التعاون إلى التحذير من أن «الوضع في دول الخليج من حيث انتشار مرض السكري أشدّ حدة، مشيراً إلى أن خمس دول خليجية هي الإمارات، والسعودية، والبحرين، والكويت، وسلطنة عمان ضمن قائمة أعلى عشر دول ذات معدلات إصابة مرتفعة بداء السكري»[3]، وذلك وفقاً لبيانات العام 2011 الصادرة عن الاتحاد العالمي للسكري.

هذه تقارير وأخبار وتصريحات كافية لإثارة الهلع الجماعي، إلا أنها كافية، كذلك، لحمل الناس على الكفر بهذا المستقبل الذي ينتظرهم، وعلى العمل من أجل تأخير مجيئه إلى أقصى حد ممكن. وهذا يعني أن الحاضر، على الرغم من قساوته، يبقى أفضل من المستقبل، وأن تكرار الحاضر وإدامته صار هو غاية المنى، أما الماضي فيجري تصوّره، في مخيلة الكثيرين، كما لو كان عصراً ذهبياً. وهذا، بالفعل، قلب جذري لما كان عليه الحال في الأجيال

1 - صحيفة الوسط البحرينية، العدد 3046، 8 يناير 2011

2 - صحيفة الأنباء الكويتية، بتاريخ 21 أغسطس 2012

3 - صحيفة الاتحاد الإماراتية، بتاريخ 16 نوفمبر 2012

السابقة وموجات الأمل الكبرى الثلاث (التنوير، والثورة، والتحول الديمقراطي). فالأجيال السابقة كانت تنتظر مقدم هذا المستقبل الموعود بفارغ الصبر، بل كانت مستعدة للقفز إليه بقفزة تاريخية اسمها الثورة. كان هذا المستقبل يمثّل، بالنسبة لهذه الأجيال، قبلة آمالهم و«موعد مهرجانهم» المنتظر وحامل البشارة لهم، ثم إذا به يتحوّل إلى مستودع لكوابيسهم ونقطة البداية لكوارثهم المرتقبة.

ويرتسم هذا المستقبل الكئيب الذي تتوعدنا به هذه التقارير والأخبار الصحية في مجال آخر لا يقل خطورة عن المستقبل الصحي للبشر، وهو المستقبل الوظيفي والمهني. وهو المستقبل الذي يتصل، بشكل مباشر ووثيق، بالحالة المعيشية للبشر وبقدرتهم على تأمين حياة جيدة (بمؤشرات جودة الحياة) أو حتى حياة قابلة للاحتمال. وفي هذا السياق تحديداً، يلاحظ راسل جاكوبي، أن أعراض -وربما كانت نتائج وتداعيات- موت «الروح اليوتوبية» وانطفاء التوهّج الذي كان يلازم الأفكار اليوتوبية الكبرى في أواخر القرن العشرين، تتمثّل في صعود «الواقعية والعملية»، حيث جرى تحول الطلاب والشباب، بشكل شامل، نحو «الشؤون العملية» ونحو الاهتمام الكلي بمستقبلهم الوظيفي. وبحسب جاكوبي فإن «ما أدى إلى هذه الوثبة في توجه الطلاب نحو المستقبل الوظيفي والعلمي ليس انهيار الاقتصاد، الذي لم يحدث، ولكن انهيار الاعتقاد بأن المستقبل يمكن أن يكون مختلفاً. إن الاقتناع بأن المستقبل سوف يكون تكراراً للحاضر هو ما يخنق أنفاس التطلعات اليوتوبية»[1]. إلا أن الذي لم يتنبأ به جاكوبي الذي صدر

---

1 - راسل جاكوبي، نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، تر: فاروق عبد القادر، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد: 269، 2001)، ص187

كتابه في العام 1999 أن أزمة مالية عالمية عاتية سوف تضرب اقتصادات العالم في خريف العام 2008، وأن نتائج هذه الأزمة سوف تصبّ، في النهاية، في تهديد المستقبل الوظيفي للكثيرين في مشارق الأرض ومغاربها، بحيث باتت الولايات المتحدة الأمريكية «تعاني من أسوأ ركود اقتصادي يمرّ بها منذ الكساد الكبير في ثلاثينيات القرن الماضي»، وخسر اقتصادها، بحسب وزارة العمل الأمريكية، 263 ألف وظيفة في شهر سبتمبر 2009، وارتفعت نسبة البطالة إلى 9.8 ٪ في أغسطس من العام ذاته. وبحسب «مكتب الإحصاء التابع للاتحاد الأوروبي» فإن «سوق العمل فقد 273 ألف وظيفة في الدول الست عشرة المكونة لمنطقة اليورو، وهو أعلى رقم سجل منذ العام 1999». وبحسب المكتب الإحصائي ذاته، فإن معدل البطالة في منطقة اليورو بلغ 11.3 ٪ من اليد العاملة الفعلية في يوليو 2012، أي 18 مليون شخص[1]. أما عالمياً، فقد أفادت منظمة العمل الدولية بأن أعداد الأشخاص العاطلين عن العمل في أنحاء العالم قد ارتفعت إلى معدلات تاريخية لتبلغ 212 مليون شخص. وقد قدّرت المنظمة، في التقرير السنوي بشأن العمالة في العالم، أن 34 مليون شخص انضموا إلى صفوف العاطلين عن العمل في العامين 2008 و2009، مما دفع بأعداد العاطلين إلى أرقام غير مسبوقة[2]. ثم تعود وثيقة أخرى صادرة عن منظمة العمل الدولية مطلع شهر سبتمبر 2012 إلى التأكيد بأن «معدلات البطالة بين الشباب ستزداد سوءا على الصعيد العالمي بسبب تسرب أزمة اليورو من الاقتصادات المتقدمة إلى الاقتصادات الناشئة»، وأن المنظمة «تتوقع أن يرتفع معدل البطالة العالمية بين الشباب

---

1 - انظر: صحيفة الأيام البحرينية، العدد 8544، بتاريخ 1 سبتمبر 2012

2 - انظر في هذا الشأن: مركز أنباء الأمم المتحدة على هذا الرابط:

http://www.un.org/arabic/news/fullstorynews.asp?newsID=12413

بـ 12.7 ٪ في عام 2013، أي حوالي أربعمائة ألف من الباحثين عن عمل من الشباب في جميع أنحاء العالم منذ العام الماضي». وأما أكثر المناطق تضرراً فستكون «شمال أفريقيا والشرق الأوسط حيث يبلغ معدل البطالة بين الشباب حوالي 25 ٪، ولكن حتى المناطق الأخرى التي تعتبر أقل تأثرا بالأزمة، مثل شرق آسيا وجنوب شرق آسيا والمحيط الهادئ، ستشهد تأثيرا متزايدا من الأزمة العالمية»[1]. ويكشف أحدث تقرير لمنظمة العمل العربية حول التشغيل والبطالة في الدول العربية بأن عدد العاطلين عن العمل زاد عن 17 مليوناً، بارتفاع فاقت نسبته 16 ٪ مقارنة مع تقديرات العام 2010، مشيراً إلى أن البطالة هيكلية وليست دورية ولا موسمية[2]. ويشير إزوالدو دي ريفيرو، الدبلوماسي البيروفي، إلى أن «30 ٪ من القوة العاملة العالمية تعاني من البطالة أو البطالة الجزئية»[3]، كما أن نسبة الفقراء، ممن يعيشون على أقل من 1.25 دولار في اليوم، في ازدياد مطرد في كل أنحاء العالم، فهناك حوالي 1.5 مليار فقير حول العالم حتى الآن.

وليس حال الغذاء والماء، المصدرين الأساسيين اللازمين للبقاء –مجرد البقاء– على قيد الحياة، بأفضل من حال الصحة وفرص العمل، حيث تشير التقارير الدولية إلى أن الموارد الغذائية والمائية أصبحت شحيحة وتتضاءل بما لا يكفي لسد احتياجات عالم يتزايد سكانه ويتمددون حضرياً بشكل

---

1 – مركز أنباء الأمم المتحدة، على الرابط التالي:
http://www.unmultimedia.org/arabic/radio/archives/83289/?utm_medium=twitter&utm_source=twitterfeed

2 – صدر التقرير يوم الاثنين 24 سبتمبر 2012. وانظ المزيد عن التقرير على الرابط التالي:
http://www.aljazeera.net/ebusiness/pages/d7d84612-4da9-4a8b-a5bf-afd63ce11141?GoogleStatID=9

3 – خرافة التنمية، ص107

غير مسبوق في التاريخ البشري بأكمله. وتذكر إحصاءات الأمم المتحدة أن سكان المدن كانوا 3 ٪ قبل قرنين، ثم قفز العدد في العام 2010 ليصبح 3.5 مليار شخص أي بنسبة 50.5 ٪، وترجّح مؤشرات «معهد وورد ووتش»[1] الحيوية بأن هذا العدد سيقفز إلى 6.3 مليار في العام 2050، موزّعين بين 85.9 ٪ في البلدان الصناعية، و64.1 ٪ في البلدان النامية. وستنعكس هذه الزيادة الحضرية المهولة سلباً على احتياجات الناس من الغذاء والماء. وبحسب أحدث تقرير صادر عن منظمات دولية معنية بالغذاء عن حالة انعدام الأمن الغذائي في العالم، فإن حوالي 870 مليون إنسان مازالوا يعانون من الجوع ونقص التغذية المزمن خلال الفترة بين 2010-2012، «ويمثّل هذا الرقم 12.3 ٪ من سكان العالم، أو واحد من بين كل ثمانية أشخاص. والغالبية العظمى من هؤلاء، 852 مليون، يعيشون في البلدان النامية، حيث يقدّر الآن نقص التغذية بنسبة 14.9 ٪ من مجموع السكان»[2]. كما أن هناك 100 مليون طفل ممن هم دون سن الخامسة عشرة يعانون من مشكلة نقص الوزن، وأن سوء التغذية في مرحلة الطفولة هو سبب الوفاة لأكثر من 2.5 مليون طفل كل عام. والمؤشرات تقول إنه «بحلول العام 2015 يجب أن يرتفع الإنتاج الزراعي بنسبة 75 ٪ لإشباع ما يقرب من 8 مليارات جائع في الأرض»[3]. وفيما يتعلّق بالماء فإن توقعات اليونسكو تشير إلى أن «نحو نصف سكان العالم سيعانون نقصاً في

1 - Urbanizing the Developing World, Worldwatch Institute, 11 December 2012, on this link: http://vitalsigns.worldwatch.org/vs-trend/urbanizing-developing-world

2 - The State of Food Insecurity in the World, (Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO), 2012), p.8

3 - خرافة التنمية، ص213

مياه الشرب بحلول العام 2030»، وذلك في ظل ارتفاع معدلات النمو السكاني الحضري وزيادة الاستهلاك والتغير المناخي. وبحسب تقرير للأمم المتحدة تحت عنوان «إدارة المياه في ظروف صعبة ومحفوفة المخاطر»[1]، فإن الطلب على المياه في العالم ازداد بشكل غير مسبوق، وبحلول العام 2070 سيصبح النقص المائي ملموساً حتى في وسط وجنوب أوروبا بحيث سيؤثر على 44 مليون نسمة من سكانها. وأكّد «المنتدى الاقتصادي الدولي» أن «تدهور الوضع في مجال الموارد المائية في السنوات الـ15 إلى 20 المقبلة قد يؤدي إلى أزمة غذاء عالمية طاحنة»[2].

وبلغ التهديد أقصاه لا بتهديد مستقبل البشر الصحي أو الوظيفي أو الغذائي، بل بتهديد مستقبل كوكب الأرض برمته، وهو الذي بات يواجه مخاطر كبرى تهدّد بقاءه وبقاء الوجود البشري أصلاً، سواء كانت هذه المخاطر ناتجة عن تغيرات مناخية أو عن إنتاج واستهلاك جماعيين مفرطين ولا حدّ لهما. وقد أصبحت هذه التهديدات الجدّية مؤهلة لتكوين سردية كبرى جديدة اسمها سردية إنقاذ العالم أو «إنقاذ كوكبنا». وهي سردية أصبحت الشغل الشاغل للدول والمنظمات الدولية وغيرها بعد أن كانت السرديات الكبرى العتيقة (التنوير، الثورة، التحول الديمقراطي) شاغلة النخب الفكرية، ومالئة دنيا عامة الناس، وساكنة وعيهم ومخيلتهم، ومحركة حماسهم وتضحياتهم.

---

1 - انظر خلاصة التقرير على موقع اليونسكو على الرابط التالي:
http://www.unesco.org/new/ar/media-services/single-view/news/-da1675e152/

2 - يوليا بوغدانوافا، نصف سكان العالم سيعانون نقصاً في المياه عام 2030، صحيفة الحياة، بتاريخ 5 أكتوبر 2012

لقد بدأ القلق العالمي بشأن «تغيّر المناخ» في نهاية الستينات، كما انعقد مؤتمر المناخ العالمي في العام 1979، ثم مؤتمر المناخ العالمي الثاني في العام 1990. وبدأت الأمور تأخذ مساراً أكثر وعياً بأن الخطر بات يهدد الأرض على نحو جدّي مع مناقشات «قمة الأرض» في ريو دي جانيرو (البرازيل) في العام 1992، وفي مؤتمر كوبنهاجن (الدنمارك) في العام 2009، وفي مؤتمر كانكون (المكسيك) في العام 2011. وستعقد مؤتمرات وملتقيات دولية أخرى لمناقشة هذه المخاطر، إلا أنه من الصعب، في ظل غياب الإرادة الدولية، توقع حدوث تغيير لا يعيد الأرض إلى ما كانت عليها، بل تغيير يضع حدّاً لهذا التدهور المطرد.

وبحسب تقرير أعدته منظمة «دارا» Dara بمشاركة أكثر من خمسين متخصصاً في المناخ والاقتصاد ورسم السياسات، وبتكليف من «منتدى المناخ الهشّ أو غير الحصين» Climate Vulnerable Forum الذي يضم في عضويته 20 دولة نامية مهددة بسبب تغيّر المناخ، فإن التكلفة الاقتصادية والإنسانية التي ستدفع بسبب التغيرات المناخية ستكون باهظة، وأن ثمة «أكثر من مئة مليون شخص سيموتون خلال عشرين سنة بدءاً من العام 2010 وانتهاء بالعام 2030»[1]، كما أن ضعف هذا العدد سيصابون بالأمراض، وسينخفض النمو الاقتصادي العالمي إلى أكثر من 3 ٪ بحلول العام 2030، وذلك إذا فشل العالم في حلّ مشكلة تغير المناخ. وقدّر التقرير الذي رصد تأثير تغير المناخ في 184 دولة خلال الفترة من 2010 إلى 2030، أن خمسة ملايين إنسان سيموتون سنوياً بسبب تلوث الهواء والجوع

---

1 - Climate Vulnerability Monitor: A Guide to the Cold Calculus of AHot Planet (DARA and the Climate Vulnerable Forum, Sep 2012), P.24

والأمراض نتيجة تغير المناخ وتزايد الاعتماد على الاقتصاد الكربوني (القائم على إحراق الكربون)، وأن هذا العدد قد يرتفع إلى ستة ملايين سنوياً بحلول العام 2030 حيث سيموت حوالي 5.5 مليون إنسان بسبب الاقتصاد الكربوني، وحوالي 600 ألف إنسان بسبب تغيّر المناخ. كما أن أكثر من 90 ٪ من هذه الخسائر في الأرواح ستكون في الدول النامية. وقد كشف تقرير آخر أعده لصالح البنك الدولي «معهد بوتسدام» المتخصص في بدراسة آثار المناخ والتحليلات المناخية، ونشر في نوفمبر 2012 تحت عنوان «خفّضوا الحرارة: لماذا يجب تفادي ارتفاع درجة حرارة الأرض بمقدار4 درجات مئوية؟»، كشف هذا التقرير أن العالم يمضي نحو ارتفاع درجة الحرارة بمقدار 4 درجات مئوية بنهاية هذا القرن، وأن الوعود الحالية المتعلقة بالحدّ من انبعاثات غازات الدفيئة لن تحدّ كثيراً من هذا الارتفاع. الأمر الذي ينذر بتغيرات كارثية ومدمّرة «على البلدان النامية، وخاصة الفقيرة منها. إن عالم بارتفاع 4 درجات حرارة مئوية سيكون عالماً من موجات الحرّ غير المسبوقة، والجفاف الشديد، والفيضانات الكبرى في العديد من المناطق، مع تأثيرات خطيرة على النظم الإيكولوجية والخدمات المرتبطة بها»[1]. وسوف تشمل هذه التغيرات الكارثية: الارتفاع الشديد في درجات الحرارة بمعدلات غير مسبوقة، وتقلّص مخزون الغذاء العالمي، وتراجع إنتاجه مما قد يؤدي إلى ارتفاع معدلات الجوع وسوء التغذية وتحول الكثير من المناطق الجافة إلى مناطق أكثر جفافاً. أضف إلى هذه الكوارث كوراث أخرى وهي ارتفاع مستوى مياه البحار من نصف متر إلى متر بحلول العام 2100، مع إمكانية

1 - Turn Down the Heat: Why a 4°C Warmer World Must be Avoided ?, (International Bank for Reconstruction and Development, November 2012), p. xiii

حدوث ارتفاعات أكثر من ذلك، وتفاقم ندرة المياه في كثير من المناطق، وزيادة حدة الأعاصير المدارية، وفقدان التنوع البيولوجي.

ولن تكون الدول العربية بمنأى عن هذا المصير الكابوسي الذي ينتظر الكوكب برمته. وتعتبر المنطقة العربية، بحسب «تقرير حال الأمة العربية لعام 2011/ 2010»، من «المناطق المهددة بقوة بانعكاسات الاحتباس الحراري، رغم أن بلدانها لا تساهم إلا بنسبة لا تزيد عن 5 ٪ من ابنعاث الغازات الدفيئة المتصلة بالاحتباس الحراري». ويرجع السبب في هذا التهديد إلى «وجود 90 ٪ من البلدان العربية في مناطق جافة وشبه جافة تتصف بفقر في الموارد المائية، وقلة ما يسقط عليها من أمطار، إضافة إلى اعتمادها بشكل كبير على الأنشطة الزراعية، ووجود عشرات ملايين السكان على سواحل المدن المهددة بالغرق في حال ارتفاع منسوب البحار والمحيطات». وينقل هذا التقرير عن تقرير «برنامج الأمم المتحدة الإنمائي» أن «فترات الجفاف ستزداد تواتراً في العالم العربي، مصحوبة بانخفاض في معدل تساقط الأمطار بقرابة 30 ٪، وارتفاع في درجة الحرارة بمعدل 4 درجات مئوية»؛ الأمر الذي سيجعل هذه المنطقة «أكثر قحطاً، ويهددها بجفاف الأنهار والأودية»[1]. أما المناطق الساحلية فيتوقع التقرير أن يؤدي ارتفاع سطح البحر إلى غمرها ونزوح سكانها إلى مناطق أخرى.

ومما يزيد في قتامة هذه اليوتوبيا المقلوبة أو الديستوبيا التي تنتظر العالم العربي أن البلدان العربية تتميز بمعدلات خصوبة عالية، الأمر الذي سينعكس في زيادة مهولة في عدد السكان. وتشير الإحصاءات إلى أن عدد

---

1 - أحمد يوسف ونيفين مسعد (تحرير)، حال الأمة العربية 2011-2010، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 2011)، ص281

سكان العالم العربي ازداد ثلاثة أضعاف خلال الأربعين سنة الأخيرة، فارتفع العدد من 128 مليون في العام 1970 إلى أكثر من 340 مليون في العام 2010. ويتوقع أن يتضاعف هذا العدد ليقفز إلى 600 مليون إنسان بحلول العام 2050، و«هي زيادة سكانية تفوق سكان القارة الأوروبية بأكملها»[1].

---

1 - المرجع السابق، ص282

- 3 -

ما هذا المستقبل الذي ينتظرنا؟! أتراني بالغت في رسم صورته الكارثية والكابوسية؟ للأسف لا، لأن الصورة قد تكون كابوسية أكثر مما هي عليه في المؤشرات السابقة. وقد دفعت هذه الحقيقة المؤلمة كاتباً من طراز أمين معلوف إلى المجاهرة بقلقه ومخاوفه على العالم بعد أن بات «يعاني اختلالاً كبيراً، وفي عدة ميادين معاً – اختلالاً فكرياً، اختلالاً مالياً، اختلالاً مناخياً، اختلالاً جيوسياسياً، اختلالاً أخلاقياً»[1]. وهذه جملة اختلالات باتت تهدّد الإنسانية برمتها على نحو غير مسبوق في كل التاريخ البشري، بل إن ثمة «علامات كثيرة تحمل على الظنّ بأن اختلال العالم وصل إلى طور متقدّم وبأن الحؤول دون التقهقر سيكون أمراً عسيراً»[2]. إدغار موران، من جهته، مازال يحتفظ بتفاؤليته المستلهمة من «روح التنوير» التي راهنت دوماً على أن ما هو غير محتمل قد يحدث لينقذ البشرية من اندفاعها المجنون باتجاه الهاوية، تماماً «كما حدث كثيراً خلال التاريخ فيمكن لغير المحتمل أن يقع».

---

1 – اختلال العالم، ص11

2 – المرجع السابق، ص14

إلا أن موران، مثله مثل أمين معلوف، لا يكتم مخاوفه من المصير الذي بات يتهدد الإنسانية جمعاء، وأنه إذا بقي هناك أمل في «الخلاص» فإنه ليس أكثر من بصيص أمل، من فسحة أمل ضيّقة جداً، وخاصة وأن «مسلسلات التراجع والتخريب اليوم أكبر وأعظم وبات المحتمل كارثياً»[1] في المستقبل على المدى المنظور.

ليس مصدر الخطر في هذا أن المستقبل المحتمل أصبح مجهولاً بالنسبة إلينا كما كان حاله طوال التاريخ البشري، بل على النقيض من هذا، أصبح مصدر الخطر يكمن في كون المستقبل أصبح معلوماً، وربما معلوماً أكثر مما ينبغي. الأمر الذي دفع بنا إلى الاعتقاد بأننا صرنا على أعتاب تحوّل جذري في علاقتنا مع الزمن، وتحديداً في علاقتنا مع حاضرنا الماثل بكل ثقله وبؤسه، ومع مستقبلنا الذي كنا ننتظره بتوقٍ رومانسي كبير. لقد كانت الأجيال السابقة تعيش (وتفهم وتتعامل كذلك) مع حاضرها على أنه لحظة انتقالية، ومحطة عبور باتجاه مستقبل تتوقع أنه سيكون أفضل. ربما كان هذا الحاضر طويلاً وشاقاً، إلا أنه لا يمكن أن يكون رازحاً ومتوقفاً ومتجمّداً إلى الأبد؛ لأن الأبد هو آخر نقطة على مسار مستقبل لا يكفّ عن مفاجأتنا دائماً. بل يمكن القول بأن كل الفعل البشري الخلاّق في التاريخ الحديث على الأقل، كان مسكوناً بهمّ إنجاز الحاضر بوصفه عبوراً وانتقالاً –وانتقالاً متلهفاً ومشبوباً– إلى مستقبل أفضل قادم لا محالة، ويتجدّد باستمرار، وتُعلّق عليه كل الآمال الكبيرة. فهل فقد المستقبل سحره حقاً؟ وهل تحوّل إلى كابوس؟ ثم ما معنى أن يفقد المستقبل سحره أصلاً؟

---

1 – إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية، ترجمة: عبد الرحيم حزل، (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2012)، ص32

ربما يكون ماكس فيبر هو أول من صاغ مفهوم «فقدان أو إزالة السحر»، وذلك حين تحدث عن الحداثة بوصفها عملية عقلنة متصاعدة في المجتمعات الغربية الحديثة، وأن هذه العقلنة المتصاعدة تعني «تنامي أهمية العلم العقلاني (العقلانية الأداتية) في الحياة اليومية»، واتساع الميادين التي باتت تخضع للقرارات العقلانية بدءاً من التنظيم الاقتصادي والإداري وانتهاء برؤية العالم. وبالتوازي مع هذا، كان ثمة «تآكل للسلطة الدينية (...) وذلك بالتوازي مع أفول السلطات الكاريزمية»[1]. ومن أجل فهم سيرورة هذه العقلنة المتصاعدة في المجتمع استعار ماكس فيبر تعبير فردريك شيلر حول «نزع السحر عن العالم» Disenchantment. و«نزع السحر عن العالم» عملية تتجسد، بحسب ماكس فيبر، «في الليبرالية وفلسفة التنوير اللتين شكلتا تاريخ الإنسان بوصفه تقدّماً خطيّاً باتجاه الكمال الأخلاقي (التسامي)، أو باتجاه العقلنة التكنولوجية»[2]. إلا أن هذه العملية قد تسبّبت في ظهور مشكلة جديدة في المجتمعات الحديثة وهي «مشكلة المعنى» في حياة البشر (لماذا الشرّ، والألم، والموت...؟). لقد كانت الأديان والمنظومات الأسطورية والسحرية والتقليدية قادرة على تقديم إجابات مريحة وكافية عن هذه المشكلة، حيث كانت هذه الأنظمة، كما يقول كليفورد غيرتس في شرحه لفكرة فيبر، «تعالج تلك الهموم حين تحين الفرصة لذلك ومع نشوء المناسبة في كل حالة من الحالات - كل حالة وفاة، كل إخفاق للمحصول، وكل حادثة مؤسفة طبيعية أو اجتماعية - باستخدام أحد الأسلحة المتاحة لها، من ضمن ترسانتها المليئة بالأساطير والسحر»[3].

---

1 - H. H. Gerth and C. Wright Mills (ed), From Max Weber: Essays in Sociology, (London: Routledge, 1991), p.xxiv

2 - المرجع السابق، ص51

3 - تأويل الثقافات، ص366

ربما اكتسب المستقبل كثيراً من سحره من غموضه ومن كون البشر عاجزين عن توضيحه ومعرفة الكثير عنه، وبتعبير آخر، اكتسب المستقبل سحره من وجوده، تحديداً، خارج إطار عملية العقلنة والتوضيح التي تحدّث عنها ماكس فيبر. إلا أن هذا لن يطول، فالمستقبل لن يبقى بمنأى عن عملية العقلنة المتصاعدة، كما أن التفكير في المستقبل وإخضاعه للفحص لمعرفة ما يمكن أن يستمرّ أو يتغيّر أو يستجدّ فيه من أحداث واتجاهات ومتغيرات، إخضاع كل هذا للدرس والتحليل والتفكير العقلاني كان في صلب اهتمام فرع مستجد من المعرفة، وهو فرع كثر الحديث العربي عنه بدءاً من ثمانينات القرن العشرين، وهو «علم المستقبل» أو «دراسات المستقبل» أو «المستقبليات» أو «الدراسات المستقبلية». إلا أن هذا النوع من «عقلنة المستقبل» وإزالة الغموض الذي كان يمنح المستقبل الكثير من سحره الخاص، بقي محدوداً ومعزولاً وبعيداً عن التوسّع العمومي القادر على تشكيل «مزاج» عامة الناس، وذلك بحكم انكفاء هذا المجال المستجدّ إلى مجال منغلق على لغة تقنية واختصاصية وملغزة ومعنية، بالدرجة الأولى، بالبرامج والإجراءات والسياسات والسيناريوهات والبدائل العملية ذات الطابع الجزئي والدقيق.

لكن العامل الأهم في «إزالة السحر عن المستقبل» يكمن في تآكل السرديات الكبرى التي كانت تملأ أرواح البشر بالأمل الكبير في قدرتهم على بلوغ أهداف عظيمة ستتحقق في المستقبل: التنوير، الثورة، التغيير، العدالة، الديمقراطية...إلخ. راسل جاكوبي يشخّص هذه الظاهرة على أنها حالة من تلاشي «الروح اليوتوبية» في الزمن الراهن. وجاكوبي يدرك أن كلمة «يوتوبيا» قد تعرّضت لسوء فهم جعل منها، في أذهان الكثيرين، قرينة الجنون

والانفصال عن الواقع حيناً، وقرينة الأنظمة الشمولية والديكتاتوريات حيناً آخر؛ ولهذا يسارع إلى تحديد ما يقصده بهذه الكلمة، فاليوتوبيا تعني، بكل بساطة، «الاعتقاد بأن المستقبل يمكن أن يتجاوز الحاضر بصورة أساسية»[1]. هذه «الروح اليوتوبية» إما أنها تلاشت وإما أنها آخذة في التلاشي تحت ضغط «الإجماع الجديد» الذي يعمّم الاقتناع بأن التاريخ قد وصل إلى نهايته، وأنه لم يعد ثمة من «بدائل أخرى»، وأن المستقبل صار صورة طبق الأصل من الحاضر، ومن ثم فلا جديد ولا مفاجآت تنتظرنا في هذا المستقبل. وهذا إذا كنا محظوظين ولم ينزلق هذا المستقبل إلى ما هو أسوأ من الحاضر نفسه، بحيث يكون القادم أسوأ! لم يعد المستقبل، إذن، يوتوبيا بل انقلب إلى عالم مضاد لليوتوبيا أو عالم من اليوتوبيا المقلوبة أو الديستوبيا dystopia.

1 - نهاية اليوتوبيا، ص8

- 4 -

يعيدنا التفكير في «اليوتوبيا» على أنها «بدائل أخرى» إلى هربرت ماركيوز الذي يعود إليه الفضل في بعث الحياة في تلك الفكرة التي تقول بأنه مازال هناك بدائل أخرى عديدة، وأن المستقبل يمكن أن يكون مختلفاً، وأن بالإمكان تجاوز هذا الواقع القائم؛ لأنه واقع سيء أولاً، ولأنه ليس إلا احتمالاً واحداً من بين احتمالات بديلة أخرى عديدة ثانياً. وهي فكرة كان ماركيوز قد استلهمها من هيجل. والمفارقة، هنا، أن هيجل نفسه هو المرجع الأساسي لفكرة مضادة وهي فكرة «نهاية التاريخ» لدى فرانسيس فوكوياما. فـ«نهاية التاريخ» تعني نهاية «البدائل الأخرى» وتجمّد الزمن عند خط النهاية. ومع هذا، وبالرغم من النقد الشديد الذي تعرّضت له فكرة فوكوياما عن «نهاية التاريخ»، إلا أني أتصورّ أن هذه الفكرة مازالت تنطوي على ما هو جدير بالمناقشة، بل على ما هو قابل للتطوير بحيث يمكن التوسّل به كأداة تحليل مفيدة عربياً من أجل فهم حجم المفارقة التي تعيشها المجتمعات العربية إلى ما قبل مرحلة «الربيع العربي». فأنت أمام مجتمعات يقول واقعها أنها لم تبلغ، بعدُ، «نهاية تاريخها»؛ لأنها مازالت تعاني الكثير

من المشكلات والصراعات، ولم تشبع أعمق رغبة إنسانية أي الرغبة في الحرية والكرامة. إلا أنها مازالت، في الوقت ذاته، تعيش حالة من الاستقرار والهدوء بل الركود الذي كان محيّراً وغير المفهوم. كان من المفترض أن يؤدي تآكل «السرديات الصغرى» وزوال سحر المستقبل عربياً إلى تعميم حالة من الاستياء الواسع من هذا الحاضر الذي لم يعد قابلاً للاحتمال على كل المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، كما لم يعد ثمة سرديات كبرى قادرة على امتصاص هذه الحالة المتعاظمة من الاستياء وعدم الرضا. وبناء على هذا التحليل، كان ينبغي أن تنفجر ثورات عربية في كل مكان، وذلك إذا أخذنا بالافتراض القائل بأن الاستياء أو عدم الرضا عن الحاضر هو الإحساس المطلوب لانفجار الثورة و«الرفض العظيم» كما يقول ماركيوز؛ لأن الأوضاع تكون مهيّأة للثورة والانفجار حين تصل قطاعات عريضة داخل المجتمع إلى حالة متقدمة من الاستياء من الحاضر الماثل، وعدم الرضا عن سيروراته المستقبلية التي لن تكون إلا استنساخاً له إن لم تنزلق إلى ما هو أسوأ منه. هذا هو الافتراض، إلا أن هذا لم يحصل في الحالة العربية، فكان لا بد من تفسير ذلك، فهل يمكن لأطروحة فوكوياما أن تساعدنا في فهم هذه المفارقة المحيّرة؟

إذا جرّدنا أطروحة فوكوياما من محمولاتها الأيديولوجية التي دار حولها جلّ النقد الموجّه للكتاب منذ صدوره، وهي المحمولات التي تقول إن الديمقراطية الليبرالية تشكّل نقطة النهاية في التطور التاريخي للإنسانية، وأنها تمثل الصورة النهائية لأنظمة الحكم البشري، وبعدها يتجمّد الزمن وتنتهي الصراعات الكبرى. أقول إذا جرّدنا هذه الأطروحة من هذه المحمولات الأيديولوجية -وهي مهمة تبدو وكأنها ميؤوس منها لأن الأطروحة برمتها

ترتكز عليها- فإن الذي يتبقى بعد ذلك يمكنه أن يقدّم لنا خطوطاً عريضة لفهم تلك المفارقة العربية المحيّرة. والجزء المقصود الذي يعنينا في أطروحة فوكوياما ينهض على فكرة وجيهة تقول إن سيرورة «تطور المجتمعات البشرية» ستهدأ -فوكوياما يقول إنها ستتوقف- «حين تصل البشرية إلى شكل من أشكال المجتمع يشبع احتياجاتها الأساسية والرئيسية»[1]. والمجتمعات التي وصلت إلى هذه المرحلة -هي التي سمّاها فوكوياما «نهاية التاريخ»- تكون قد تخلّصت من كافة مشكلاتها الأساسية والكبيرة، وأصبحت «مجتمعات ما بعد تاريخية». وهي مجتمعات لم يتبق أمامها من «أهداف سياسية كبيرة تسعى إلى تحقيقها»[2]. وقد استنتج فوكوياما أن هذا سيعني انتفاء وجود ما يدعو إلى التضحية والمخاطرة بالحياة في سبيل قضايا ستعتبر عبثية ولا مبرر لها مثلها مثل كثير من القضايا التي دارت حولها الكثير من المعارك الكبرى في تاريخ البشرية، حيث كان الناس يتقاتلون «حول ما إذا كان ينبغي على الإنسان أن يكون مسيحياً أو مسلماً، بروتستانتياً أو كاثوليكياً، ألمانياً أو فرنسياً. وقد أثبت التاريخ اللاحق أن الولاءات التي دفعت الناس إلى القيام بأعمال رهيبة ملؤها الشجاعة والتضحية هي مجرد تعصب أحمق. أما من تلقوا تعليماً حديثاً فقانعون بالبقاء في بيوتهم»[3]، وقادرون على إشباع احتياجاتهم بفضل نشاطهم الاقتصادي، بحيث بات من «الصعب أن نرى تطلعات عظيمة غير محقّقة أو عواطف لاعقلانية تحت السطح لدى الطالب العادي من طلاب السنة الأولى في كليات الحقوق»[4] في أي جامعة غربية.

1 - نهاية التاريخ وخاتم البشر، ص9

2 - المرجع السابق، ص74

3 - المرجع السابق، ص267

4 - المرجع السابق، ص292

هذه، بالتأكيد، توصيفات لا تشبه، بأي حال من الأحوال، واقع المجتمعات العربية؛ لأنه مازال أمام هذه المجتمعات -أو هذا إحساس قطاع عريض من أبناء هذه المجتمعات على أقل تقدير- الكثير من الأهداف الكبرى التي لم تنجز بعد، كما أن الصراعات والتناقضات مازالت تمثّل أكثر وقائع هذه المجتمعات حضوراً ومأساوية. أضف إلى ذلك أن الأفراد، في هذه المجتمعات، مازالوا يشكون الكثير من الحرمان على المستويات كافة، كما أن حالة عدم الرضا تجاه الواقع مرتفعة بينهم. كل هذا يجعل من هذه المجتمعات جديرة بأن تكون مجتمعات «تاريخية» أي مجتمعات لم تتمكّن، بعد، من إشباع رغبتها الأساسية في العيش في ظل نظام ديمقراطي ذي وفرة اقتصادية. وهذا يعني أنها ينبغي أن تكون مجتمعات متحرّكة وفي سعي دائب لا يستكين ولا يهدأ. إلا أن المفارقة تكمن في أن هذه المجتمعات «التاريخية» التي لم تصفّ حساباتها مع الكثير من قضاياها الكبرى، مازالت تعيش حالة من الركود، ويتملك أفرادها إحساس عام باليأس القدَري وأن أحوالهم صارت بائسة وميؤوساً منها وغير قابلة للإصلاح، تماماً كما هي أحوال بلدانهم ودولهم غير القابلة للإصلاح والعاجزة عن التحول الديمقراطي. وبتعبير تقرير «التنمية البشرية لعام 2010» فإن القليل من العرب يشعرون «بالقدرة على تغيير الظروف الراهنة في بلدانهم من خلال المشاركة السياسية»[1]. ثم إن استقرار هذه الأنظمة وتماسكها كانا يعطيان إحساساً بأن تغيير هذه الأنظمة مهمة مستحيلة وفوق طاقة شعوبها. الأمر الذي يعني أن على المرء أن يقبل الواقع ويتعايش معه تعايش المُرغَم عليه. ولا يعود ذلك إلى عدم الرضا الذي قد يدفع المرء إلى مواجهة الخيارات الصعبة (السجن،

---

1 - تقرير التنمية البشرية لعام 2010، ص69

والنفي، والمضايقات السياسية...إلخ)، بل إلى القناعة بأن عدم الرضا، تماماً كالرضا المُرغَم، عاجز عن فعل أو تغيير أي شيء؛ لأنه ليس ثمة من بديل ولا حتى إمكانية لظهور بديل.

هذه حالة قاتمة وبائسة لمجتمعات باتت تعيش الإحساس بالتحلل والانهيار مع وقف التنفيذ، إلا أنها، كذلك، تبقى حالة قابلة للانفجار في أية لحظة. وقد قبضت تقارير «حال الأمة العربية» لأعوام 2008/ 2009/ 2010 على تعقيدات هذه الحالة العربية واحتمالاتها الخطيرة. وذلك حين لاحظت أن «حال الأمة العربية» قد بلغت نقطة حرجة وخطرة إلى درجة أن تقرير العام 2008/ 2009، جاء تحت هذا العنوان: «أمة في خطر»، ثم رفع تقرير العام 2009/ 2010 من درجة التحذير حين خيّر هذه الأمة بين خيارين: «النهضة أو السقوط».

كانت الأمة في حالة خطر في العام 2008/ 2009، وشارفت على السقوط في العام 2009/ 2010 حتى جاءت رياح التغيير بانتفاضات «الربيع العربي»، وسرعان ما انفجرت المنطقة الراكدة برمتها، وذلك بعد أن أقدم فتى تونسي يكسب رزقه كبائع خضار متجوّل، وهو محمد البوعزيزي، على إحراق نفسه في 17 ديسمبر 2010 احتجاجاً على إهدار كرامته وحرمانه من مصدر رزقه بعد أن صادرت الشرطة التونسية بضاعته، وحطّمت عربته، وتلقّى صفعة العمر من شرطية تونسية، فقرّر أن يضع حدّاً لكل هذا الإذلال الذي بلغ حدّه الأقصى. إلا أن ما بدأ بجسد الفتى المشتعل احتجاجاً، سرعان ما امتدّ لهيبه إلى كامل مدينته في سيدي بوزيد، وشيئاً فشيئاً راحت النار تزحف وتلتهم المدن والقرى التونسية واحدة تلو الأخرى إلى أن «فهم» زين العابدين بن علي الرسالة، فقرر الفرار وسقط رأس النظام. وكانت مصر على

موعد في يوم 25 يناير 2011 للتظاهر في ميدان التحرير احتجاجاً على جملة قضايا متداخلة ليس أولها مقتل شاب تحت التعذيب، هو خالد سعيد، وليس آخرها تزوير الانتخابات التشريعية الأخيرة. ثم سرعان ما سقط رأس النظام خلال 18 يوماً من تاريخ انطلاق الاحتجاجات. وهكذا راحت كرة النار تكبر وتتعاظم وتتنقل بين البلدان العربية من اليمن في 11 فبراير 2001، إلى البحرين في 14 فبراير 2011، إلى ليبيا في 17 فبراير 2011، إلى سوريا في 15 مارس 2011، ووصلت بعض شراراتها حتى حدود الجزائر والمغرب والأردن وعمان والعراق ولبنان والكويت والسودان ...إلخ

هل نحن أمام «موجة ديمقراطية رابعة» عربية هذه المرة؟ هل صرنا على أعتاب انتقال ديمقراطي مرتقب بعد أن طال انتظاره حتى كفر به ويئس منه كثيرون؟ أم إنها انتفاضات جاءت أشبه بجملة معترضة (جملة معترضة كانت منتظرة بالطبع إلا أنها جاءت بغتة) في سجل ضخم عنوانه العريض هو الركود واليأس والإحباط والإنهاك وانهيار الأمل؟

لم يعد أحد يشكّ، الآن، أن المنطقة برمتها كانت مهيّأة للانفجار في أية لحظة، وأنها ما كانت تنتظر شيئاً سوى شرارة، وقد جاءتها من تونس. الاستجابات الأولى تجاه هذا الانفجار كانت مرتبكة ومدهوشة جداً. وكيف لا تكون كذلك وقد كانت هذه المنطقة مضرب المثل في الديكتاتوريات المستقرة؟! فإذا بها تفاجئ المراقبين وهي تهتزّ وتتحركُ على نحو غير مسبوق. وفي المقابل سارع كثير من المتحمّسين إلى تقديم قراءات متفائلة جداً لهذه الاحتجاجات، وجرى القفز، سريعاً، إلى تفسير الاحتجاجات الجارية على أنها حركة في اتجاه الديمقراطية لا محالة. وبالغ بعضهم في حماستهم المتفائلة حين ذهبوا إلى أن «ثورات الربيع العربي» تعكس تحولات كبيرة ومصيرية،

وتطوي صفحة لتفتح أخرى، بل هي «أشبه بالمعجزة» التي حقّقت المستحيل وفتحت المجال «لكي ينبلج عصر عربي جديد، وينفتح أفق غير مسبوق للعمل السياسي والتحول الديمقراطي»[1] في هذه المنطقة.

وقد جاءت توقعات تقرير «حال الأمة العربية لعام 2010/ 2011» لتعزّز من حالة التفاؤل كما لو أن هذه المنطقة كانت أرضاً قاحلة وفجأة هطل عليها المطر فاهتزّت وربت. وما يفعله المطر في الأرض تفعله «الروح الثورية» التي أخذت تجتاح المنطقة وتبعث الأمل، من جديد، في مستقبل عربي سيكون أفضل بحيث يتحول حال الأمة من الركود إلى التغيير، ومن الديكتاتورية إلى الديمقراطية. وجاء في التقرير أن رياح التغيير تجتاح المنطقة من أقصاها إلى أقصاها، وأن ما يحدث كفيل بإعادة «الاعتبار إلى إرادة الشعوب العربية التي ظلّت متغيّراً مغيّباً في عملية صنع القرار على المستويين القطري والعربي نحو أربعة عقود»[2]. ولم يفت التقرير التذكير، في ظل هذه الأجواء الباعثة على التفاؤل، بالاختلاف النوعي الذي حدث في المنطقة الآن قياساً بحالتها في العام الماضي. الأمر الذي حمل التقرير على تفسير هذه التحولات الجارية في بلدان «الربيع العربي» على أنها الاختيار الواعي «لبديل النهضة الذي وضعه عنوان تقرير العام الماضي في مواجهة بديل السقوط»[3]. وهكذا بدا أمام التقرير وأمام الجميع تقريباً آنذاك وكأن تاريخاً كاملاً من الاستبداد والتسلط والفساد والأزمات الداخلية والعربية - العربية وانتهاك

---

1 - علي حرب، قوة الثورات الناعمة في العالم العربي، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط:2، 2012)، ص8

2 - أحمد يوسف أحمد ونيفين مسعد (تحرير)، حال الأمة العربية 2011/ 2010: رياح التغيير، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، مايو 2011)، ص7

3 - المرجع السابق، ص7

حقوق الإنسان والارتهان للغرب ومصالحه، كل هذا بدا وكأنه ينهار أمام أقدام انتفاضات «ربيع الديمقراطية العربية» كما سمّاها توفيق المديني[1] التي فتحت أمام شعوب هذه المنطقة «أفقاً جديداً للتغيير الديمقراطي». حتى إن تقرير «حال الأمة العربية» السابق أطلق على هذه الانتفاضات اسم «الموجة الرابعة للديمقراطية»[2] في محاكاة لنموذج هنتنغتون عن «الموجة الثالثة للديمقراطية». هكذا وكأن الوليد الذي انتظرته هذه المنطقة مع مطلع التسعينات قد رأى النور أخيراً وفي مخاض باهر وآسر.

إلا أن التقرير يختتم الجزء الخاص بـ«ثورة الديمقراطية في الوطن العربي» باستشراف التحديات التي تواجه تأسيس الديمقراطية في هذه البلدان الثائرة، وهو لا يغفل أن هذه الانتفاضات قد قامت في بلدان تعرّضت الحياة السياسية فيها إلى «التجريف»[3]، وهو وصف يستعيره التقرير من محمد حسنين هيكل. ويوجز التقرير هذه التحديات في «تنامي دور المؤسسة العسكرية، ومحاولة فلول النظام السابق، والثورة المضادة، الالتفاف حول مكاسب الثورات العربية، وغياب الوعي السياسي والثقافة الديمقراطية، وتحدي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، وتزايد حضور التيارات الدينية المتشددة، فضلاً عن التأثير السلبي للمتغيرات الخارجية»[4]. والحقيقة أن هذه جملة تحديات تجعل المرء يتريّث في إصدار أي حكم بمآلات الثورات والانتفاضات في بلدان «الربيع العربي».

---

1 - انظر: توفيق المديني، ربيع الثورات الديمقراطية العربية، ضمن كتاب: عبد الإله بلقزيز (تحرير)، الربيع العربي إلى أين؟ أفق جديد للتغيير الديمقراطي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، سبتمبر 2011)، ص53

2 - حال الأمة العربية 2011/ 2010، ص135

3 - المرجع السابق، ص165

4 - المرجع السابق، ص18

لم يدم التريّث طويلاً، وسرعان ما جاء تقرير «حال الأمة العربية لعام 2011/ 2012» ليستدرك على التفاؤل السعيد الذي سيطرت أجواؤه على تقرير العام الماضي. وبدأ التقرير يكتشف حجم المخاطر ومعضلات التغيير التي استجدّت بعد «ثورات الديمقراطية في الوطن العربي»، وكيف أن أوضاع النظام العربي تطوّرت خلال 2011/ 2012 «على نحو يحمل، من ناحية، بعض الإحباط مما يجري في الساحة العربية استناداً إلى مؤشرات تفيد بعدم حدوث تغيير ملموس إلى الأفضل، إن لم يكن تراجعاً في أوضاع النظام، ويحمل، من ناحية ثانية، نُذُراً متكررة تنطوي على تحديات جديدة وخطيرة يواجهها هذا النظام»[1].

لم يكن التقرير محبطاً تجاه مآلات الوضع في اليمن وليبيا وسوريا فحسب، بل إن الحذر بات سيد الموقف فيما يتعلق بالحكم على تجربتي تونس ومصر وهما البلدان الوحيدان اللذان قدّما نموذجاً باهراً في التحول الديمقراطي السلمي والسلس إلى حدّ كبير. وسرعان ما تغيّرت الأجواء من التفاؤل إلى التخوّف إلى الإحباط، وذلك عندما أخذت الأزمات تتفجر وتطفو على السطح، لتكدّر صفو الاستقرار السياسي، ولتثبت للكثيرين حقيقة حجبتها سُحُب الاستجابات الأولية المتفائلة، وهي الحقيقة التي تقول بأن التخلّص من رأس النظام لا يعني، بالضرور، القفز إلى الديمقراطية الناجزة، فدون ذلك طريق لا ندري أطويل هو أم يطول؟!

أصبحت التحديات التي استشرفها تقرير «حال الأمة العربية لعام 2010/ 2011» معضلات أمام التغيير، وأزمات تهدّد بتبديد مكتسبات

1 - أحمد يوسف أحمد ونيفين مسعد (تحرير)، حال الأمة العربية لعام 2012/ 2011: معضلات التغيير وآفاقه، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، مايو 2012)، ص97

هذه الانتفاضات وحتى بانتكاسات محتملة أو بالفوضى أو بالانزلاق إلى اقتتال داخلي وربما إلى تفكك وطني لهذه البلدان. يرصد تقرير «حال الأمة العربية لعام 2011/ 2012» العديد من المعضلات والأزمات التي طفت على السطلح، منها أزمات اقتصادية/ اجتماعية، وأخرى أزمات عربية – عربية، إلا أن أخطر أزمة باتت تهدد هذه البلدان، بحسب التقرير، إنما تكمن في «الاستقطاب السياسي ما بين القوى الدينية من جهة، والقوى المدنية من جهة أخرى»[1]. وهو استقطاب ظهر مبكراً بعد أن فتحت انتفاضات «الربيع العربي» الباب واسعاً أمام صعود قوى «الإسلام السياسي». وقد «بدا هذا واضحاً من خلال انتخابات الجمعية التأسيسية في تونس، ثم الانتخابات البرلمانية المصرية»، حيث تمكّن الإسلاميون، في الحالتين «حركة النهضة» في تونس والأخوان المسلمون والسلفيون في مصر، من حصد أغلبية مطلقة أو مريحة. والتقرير يتوقع حالة مشابهة في ليبيا واليمن، كما أن «قوة جماعة «الأخوان المسلمين» السورية ترشّح سورية للمآل نفسه حال إسقاط نظام البعث»[2] هناك.

ثم جاءت الأزمات تترى واحدة بعد الأخرى لتكشف هشاشة الوضع الديمقراطي المستجدّ في هذه البلدان. وقد كانت أزمة فيلم «براءة المسلمين» المسيء للنبي محمد وللمسلمين كاشفة في هذا السياق، فما إن شاع خبر الفيلم حتى انطلقت الاحتجاجات ضد السفارات والسياسات الأمريكية في بلدان شمال أفريقيا والشرق الأوسط. وجاءت المفاجأة غير المتوقعة بالنسبة للمراقبين، حيث كانت الاحتجاجات العنيفة، بالذات، من نصيب بلدان

---

1 – المرجع السابق، ص129

2 – المرجع السابق، ص118

«الربيع العربي»، بل إن أعنفها كان في ليبيا وهو البلد الوحيد الذي تدخّلت فيه الولايات المتحدة عسكرياً تحت مظلة حلف شمال الأطلسي (الناتو) من أجل التعجيل بالإطاحة بحكم معمر القذافي. وكان للهجوم على القنصلية الأمريكية في بنغازي في ذكرى 11 سبتمبر، وإعلان مقتل السفير الأمريكي وثلاثة موظفين آخرين في 12 سبتمبر 2012، كان لهذه التطورات وقع الصدمة على السياسة الخارجية الأمريكية، وهو ما حمل هيلاري كلينتون، وزيرة الخارجية الأمريكية، على التصريح بأن «شعوب مصر وليبيا واليمن وتونس لم تتخلّص من طغيان الديكتاتور من أجل طغيان الغوغاء». وهو تصريح جاء ليتكامل مع تصريح لوران فابيوس، وزير خارجية فرنسا، حين قال في مقابلة مع قناة فرنسية بتاريخ 16 سبتمبر 2012 بأنه «يجب ألاّ يتحوّل الربيع العربي إلى شتاء متطرّف»[1].

لقد فتح مقتل السفير الأمريكي الباب على مصراعيه لإعادة النقاش في دوائر الخارجية الغربية حول مآلات «الربيع العربي» ومصائره التي بدت غير مبشّرة. فوكالة «أسوشييتد برس» للأنباء نشرت بتاريخ 14 سبتمبر 2012 مقالةً تحليليةً متشككةً بمآل «الربيع العربي»، والذي أطلقت عليه المقالة اسم «الشتاء العربي». وتشير المقالة إلى أن الاضطرابات التي تزامنت مع الاحتجاجات ضد الولايات المتحدة الأمريكية رداً على «الفيلم المسيء» قد أحيت، مجدداً، النقاش حول جدوى ومدى الدعم الأمريكي لبلدان «الربيع العربي»[2]. وتأكيداً لهذا الجدل المتصاعد داخل الدوائر الغربية،

1 - صحيفة الشروق الجديد المصرية، العدد 1325، بتاريخ 17 سبتمبر 2012

2 - Bradley Klapper, Arab Winter? Unrest sparks debate on US policy, AP, 14 sep 2012, on this link:

http://bigstory.ap.org/article/arab-winter-unrest-sparks-debate-us-policy

جاءت افتتاحية صحيفة «التايمز» البريطانية في 17 سبتمبر 2012 تحت عنوان «الخريف العربي»، لتعلن بأن «الربيع العربي يتحوّل إلى خريف دموي وهادر»[1]، وأنه يضع أمريكا في حيرة وقلق من مآلات دعم شعوب المنطقة للإطاحة بديكتاتورياتها المزمنة. وخلصت صحيفة «نيويورك تايمز» إلى استنتاج مشابه حين توقعت أن «الاضطرابات في الشرق الأوسط ستستمر حتى في المستقبل المنظور»، وأن على واشنطن «الاستعداد لفترة طويلة من عدم الاستقرار»[2] في هذه المنطقة.

وجاء العدوان الإسرائيلي على غزة ليؤكّد صحة هذا التوقع، إلا أن هذا العدوان جاء بإيجابيات غير متوقّعة للرئيس المصري محمد مرسي الذي أخذ نجمه في الصعود كصانع سلام بعد أن نجح في التوصل إلى اتفاق تهدئة بين الإسرائيليين وحركة حماس، إلى درجة أن مجلة «التايم» الأمريكية وضعته على غلاف أحد أعدادها، وعرّفه أحد كُتابها، وهو بوبي غوش، بأنه «الرجل الأكثر أهمية في الشرق الأوسط»[3]. غير أنها كانت نجومية طارئة وسرعان ما أخذت في الانطفاء بعد اندلاع أزمة الإعلان الدستوري في 22 نوفمبر 2012 والذي منح فيه الرئيس لنفسه سلطات شبه مطلقة، وما تلا ذلك من أزمة الدستور غير المتوافق عليه. وذهب أحد كتّاب «التايم» إلى التساؤل عن محمد مرسي وما إذا كان «رئيساً أو فرعون؟»[4]. ووصفت 23 منظمة

1 - Arab Autumn, The Times, 17 sep 2012.

2 - Peter Baker and Mark Lander, U.S. Is Preparing for a Long Siege of Arab Unrest, The New York Times, 16 sep 2012, P.A1

3 - Bobby Ghosh, Morsi's Moment, Time Magazine, 10 December, 2012, vol.180 no.24

4 - Richard Stengel, President or Pharaoh?, Time Magazine, 10 December, 2012, vol.180 no.24

حقوقية مسوّدة الدستور بأنها تدعم أركان الاستبداد و«تكرّس سلطات إمبراطورية لرئيس الجمهورية متماثلة مع ما كان يتمتع به في عهود ما قبل ثورة 25 يناير، كما تفسح المجال أمام تأسيس دولة دينية تعصف بالحقوق والحريات»[1]. وذهب محمد البرادعي إلى القول بأن «مرسي وضع مصر على حافة الهاوية»، واحتفظ لنفسه بسلطات «تفوق سلطات حسني مبارك في أوج ديكتاتوريته»، الأمر الذي من شأنه أن يهدّد بانقسام المجتمع المصري، بل حتى بـ«اندلاع العنف والفوضى اللذين سيدمران نسيج المجتمع المصري»[2]. وبحسب مارينا أوتاوي، الباحثة في مؤسسة كارنيجي للسلام الدولي، فإنه من المتوقع أن يدفع الصراع السياسي على السلطة بين النخبة العلمانية والقوى الإسلامية الصاعدة بالبلاد إلى الاستبداد واستمرار حالة انعدام الأمن والفوضى التي «أبقت البلاد على حافة الهاوية، ومنعت التقدّم باتجاه نظام سياسي جديد، وأسهمت في حدوث تدهور اقتصادي مقلق»[3]، كل هذا كفيل بأن يجعل احتمالات التوصّل إلى خاتمة ديمقراطية سعيدة للثورة بعيدة على المدى القصير.

وعلى الرغم من أن أزمات تونس أهون بها لا يقاس بأزمات مصر، وعلى الرغم من أن ثورة تونس تعدّ أكثر ثورات «الربيع العربي» نجاحاً، إلا أن هذا البلد مازال يعاني الكثير من المشكلات، ومازالت الاحتجاجات

---

1 - صحيفة الأهرام، بتاريخ 18 نوفمبر 2012

2 - Mohamed ElBaradei, Morsi has left Egypt on the brink, Financial Times, 3 December, 2012.

3 -Marina Ottaway, Slow Return to Normal Politics in Egypt, 26 October, 2012. On this link:
http://carnegieendowment.org/2012/10/26/slow-return-to-normal-politics-in-egypt/e75p

تندلع في مناسبات عديدة، مرة في سيدي بوزيد وأخرى في سليانة وفي مناطق أخرى. كما أن السلفيين المتشدّدين مازالوا يمثّلون تهديداً للأقليات الصغيرة وللعلمانيين ولحقوق المرأة بل لجملة الحقوق والحريات المدنية والشخصية في هذا البلد. ومازالت العلاقة بين حركة النهضة والمعارضة العلمانية المفتّتة والاتحاد العام التونسي للشغل، أكبر نقابة عمالية في البلد، متوترة. كل هذا يخلق تهديدات كامنة يمكن أن تظهر على السطح في أية لحظة. وهو الأمر الذي دفع بالرئيس التونسي المؤقت، المنصف المرزوقي، إلى التصريح بعد مرور عامين على الاثورة التونسية «بأننا مازلنا بعيدين كل البعد عن تحقيق أهدافنا وبأن الطريق مازالت صعبة وشاقّة ومحفوفة بالمخاطر قبل أن نجعل من تونس وطناً للإنسان»[1]، وأنه من الصعب التخلّص من إرث الاستبداد المزمن المغروس في القوانين والمؤسسات والعقليات والسلوكيات.

وقد رصدت منظمة «فريدوم هاوس»، في أحدث تقاريرها تحت عنوان «دول على مفترق طرق - 2012»، حالة من التراجع في الديمقراطية على مستوى العالم كله خلال الفترة من أبريل 2009 حتى يناير 2012، كما كشفت أن المكاسب التي تحققت في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا خلال احتجاجات «الربيع العربي» تبقى مكاسب هشّة للغاية، وأنه يمكن أثناء حالة الفوضى التي أعقبت هذه الاحتجاجات أن ينزلق الحكام، مجدداً، إلى الديكتاتورية والحكم الشمولي. وعلى الرغم من «التوقعات المرتفعة نحو الإصلاح الديمقراطي في البلدان التي خبرت الاحتجاجات، إلا أنه كان هناك آمال محطمة حيث ضاعفت الحكومات التسلطية من استخدام القوة وتضييق الخناق من أجل الاحتفاظ بقبضتها على السلطة. وعلاوة على هذا،

---

1 - صحيفة القبس الكويتية، بتاريخ 8 ديسمبر 2012

كان هناك العديد من التطورات المقلقة خلال الأشهر التي أعقبت فترة الرصد تشير إلى أن التقدم نحو ترسيخ الديمقراطية، ولاسيما في مصر، أمر غير مؤكد»[1]. وبحسب التقرير فإن تونس هي الدولة الوحيدة من بين بلدان «الربيع العربي» التي تحسّنت مؤشراتها خلال هذا العام، وإن كان بقي فيها موضوع مازال يثير القلق وهو وضع حقوق المرأة في ظل هيمنة التيارات الإسلامية. أما في مصر فالمجالات المثيرة للقلق متعددة. وقد شهدت البحرين تراجعاً في كل المجالات، فانزلق تقييمها من 3.27 نقطة في العام 2004 إلى 2.03 نقطة في العام 2011.

إلى أين يأخذنا «الربيع العربي» بعد كل هذه التطورات التي يمكن تفسيرها على أنها انتكاسات وارتدادات نحو الوراء؟ لا يملك أحد التكهّن بذلك، إلا أن ما هو ثابت حتى الآن هو أن مآلات «الربيع العربي» اختلفت عن بداياته التي رفعت سقف التوقع والتمني في أن تأخذنا هذه الانتفاضات إلى جنة الديمقراطية الكاملة. بيد أنه فاتنا، في غمرة الفرح، أن هذه الديمقراطية الكاملة، كما قال جان جاك روسو، «لم توجد ولن توجد أبداً»[2]، وأن الإطاحة برأس النظام لا يجلب الديمقراطية بالضرورة. ثم لا ينبغي أن نغفل عن الحقيقة القائلة بأن معوقات الديمقراطية في هذه البلدان (أجهزة الدولة التسلّطية، الاقتصاد الريعي، التحالف حدّ الارتهان للخارج، ضعف المجتمع المدني، ضعف القوى والقيم الديمقراطية...إلخ) مازالت قائمة ومازلت تقف عقبة كأداء في وجه التحول نحو الديمقراطية

---

1 - Venessa Tucker, Divergence and Decline: The Middle East and the World after the Arab Spring, Countries at the Crossroads 2012, (Freedom House, September 2012), p.1

2 - في العقد الاجتماعي، ص76

في هذه البلدان. وربما كانت هي المسؤولة عن اندفاع «الربيع العربي» في مساراته الصعبة والمعقدة والخطيرة التي سلكها حتى الآن، إلى الحدّ الذي حمل توماس فريدمان على القول بأن «نظام الدولة القومية العربية آخذ في التشقّق (...) وأخشى أن الوضع على الجانب العربي من البحر الأبيض المتوسط على وشك أن يزداد سوءاً»[1] على السوء الذي كان يخيّم عليه حتى ما قبل انفجار «الربيع العربي».

إضافة إلى هذا، هناك كثيرون لا يخفون قلقهم على المآلات الخطيرة المفتوحة لـ«الربيع العربي». إلا أن ما هو ثابت، كذلك، أن تغيّراً كبيراً قد حدث في المنطقة وفي بلدان «الربيع العربي» تحديداً وهو تغيّر من حقنا أن نأمل في أنه سيدفع بالبدايات الديمقراطية إلى الأمام بما يمنع الانزلاق إلى الوراء، بحيث يكون المستقبل وحده هو الذي ينتظر آمال أولئك الشبان الذين كسروا حاجز الخوف، وامتلكوا الجرأة والشجاعة والتصميم الكافي والتوق العميق إلى الحرية والكرامة، مما دفعهم للانخراط في مقارعة أنظمة قمعية متسلّطة باطشة يعرفون جيداً أنها لا تتردد في انتهاك أبشع حقوق الإنسان في سبيل بقائها واستقرارها، بل ظلّت، لسنوات طويلة، تمثّل صورة الضيف ثقيل الظلّ الذي صار مقيماً معتاداً على صفحات تقارير منظمات حقوق الإنسان الدولية!

ربما كان من التسرّع الاعتقاد بأن «الربيع العربي» هو «موعد المهرجان» الأخير الذي كانت هذه المجتمعات تكتب تاريخه على مدى قرنين كاملين. بل إن هذا التسرّع كان مسؤولاً عن المبالغة في رفع سقف التوقعات من «الربيع

1 - Thomas Friedman, Can God Save Egypt?, The New York Times, 12 December 2012, p.A39

العربي». ومن الطبيعي أن يصاب كثيرون بخيبة الأمل لكون انتفاضات «الربيع العربي» لم تنجز مهمتها التاريخية الكبرى والصعبة بتحويل هذه البلدان، دفعة واحدة، إلى الديمقراطية! وربما لا ينبغي لنا، أساساً، أن نتخيّل أن التحول الديمقراطي يمكن أن يتمّ دفعة واحدة وعلى نحو موحّد في هذه المنطقة بحكم اختلاف ظروف كل بلد. ثم حتى لو حدث هذا التحول الديمقراطي على نحو متفرّق ومتمايز فإن علينا الاقتناع بأنه لن يكون أقلّ من مخاض صعب وعسير، ولربما يستغرق هذا المخاض العسير زمناً طويلاً ذهب أحد الكتاب «الليبراليين» إلى تحديده بقرن كامل آخر حتى «يتم الاستحقاق الديمقراطي في القرن الثاني والعشرين»[1]. قد يكون هذا احتمالًا وارداً، بيد أن لنا كامل الحق في أن نعتقد بأن انتفاضات «الربيع العربي» قد أنجزت مهمة كبيرة وعظيمة، فهي، أولاً، أطاحت برأس أربعة أنظمة تسلطية حتى الآن ما كان أحد قد تخيّل، قطّ، إمكانية انهيارها بهذه الصورة. وهي، ثانياً، كسرت حاجز الخوف لدى شعوب المنطقة، وهذا بحد ذاته قد لا يكون ضمانة كافية لمنع انتكاسة هذه البلدان وانزلاقها إلى الديكتاتورية القديمة مرة أخرى، إلا أنه عامل أساسي قد يصعّب من عملية الانزلاق هذه وخاصة في ظل غياب الموانع الدستورية والديمقراطية الحقيقية. إلا أن أهم ما أنجزتها انتفاضات «الربيع العربي» إنما يتجسّد في حقيقة أنها أنقذت الأمل داخل هذه المجتمعات، الأمل الذي كان منهكاً ومطموراً حتى انبعث من تحت ركام اليأس والخيبة والركود، الأمل الذي يذكّرنا، من جديد، بأن المسارات الصعبة والمعقدة التي مرّت وتمرّ بها معظم بلدان «الربيع العربي» لا ينبغي أن تكون مدعاة لليأس والإحباط، بل باعثاً على مزيد من الوعي والاعتراف بالحقيقة الواقعية القائلة

1 - شاكر النابلسي، المثقفون ومستقبل الديمقراطية، مجلة الديمقراطية، مؤسسة الأهرام، بتاريخ 12 مايو 2012

بأن التحول الديمقراطي في هذه البلدان لن يكون سهلاً ولا سلساً، بل هو مخاض صعب وطريقه ربما يطول ولكن لا بديل عنه ولا بد من استكمال السير فيه. وهذا يتطلب مزيداً من التسلّح بـ«تفاؤل الإرادة»، وبالجرأة على الحلم بالتغيير، وبالاقتناع بأن هذا الحلم يمكن إنقاذه كيلا يتحوّل إلى كابوس، وبأن «صنع المستقبل» يمكن أن يتمّ بأيدينا، وبأن هذا المستقبل يمكن أن يكون أفضل من الماضي ويتجاوز الحاضر الماثل، وبأن هذا الأخير الجاثم بكل ثقله، وبالرغم من كل تعقيداته وانتكاساته وحتى بؤسه على المدى القريب، ليس سوى احتمال واحد من بين احتمالات وبدائل أخرى عديدة.

حين سئل توماس فريدمان عمّا رآه في ميدان التحرير إبان ثورة 25 يناير أجاب: «رأيت هناك نمراً كان يعيش في قفص لمدة 60 عاماً وتحرّر منه. وهناك ثلاثة أشياء أستطيع أن أقولها لكم عن النمر: 1. النمر لن يعود أبداً إلى القفص مرة أخرى، 2. لا تحاول ركوب النمر لأغراضك الخاصة أو الحزبية لأن هذا النمر لا يخدم سوى مصر ككل، 3. النمر يأكل لحوم البقر فقط، وقد أطعم كل أنواع لحوم الكلاب في اللغة العربية لمدة 60 عاماً، ولذلك لا تحاول فعل ذلك مرة أخرى»[1]. ويؤكّد فريدمان هذا الاستنتاج بالاستشهاد بمقولة لناشط مصري يعيش في حي فقير في شبرا الخيمة اسمه أحمد حسن (26 عاماً). شارك أحمد في ثورة 25 يناير 2011 بميدان التحرير، وعاد إليه مرة أخرى عندما نبض هذا الميدان بالحياة والأمل مجدداً وأبداً بعد أزمة الإعلان الدستوري في 22 نوفمبر 2012، ويقول هذا الشاب: «كان لدينا جميعاً إيمان بأن مرسي سيكون الرجل الذي سيحقق أحلامنا، و يأخذ مصر إلى حيث كنّا نريد لها أن تذهب. المشكلة [الآن] هي أنه ليس فقط تخلّى عن حلمنا، بل

1 - Can God Save Egypt?, p.A39

ذهب ضده ... أخذوا حلمنا وزرعوا أحلامهم الخاصة (...) نصفي، اليوم، حزين، ونصفي الآخر سعيد. حزين لأني أدرك أننا ندخل مرحلة يمكن أن تكون حمام دمّ حقيقي، وسعيد لأن الناس الذين كانوا غير مبالين سابقاً وفاتري الإحساس تماماً استيقظوا الآن وانضموا إلينا»[1]. أحمد الحسيني (32 عاماً) شاب مصري آخر من سكان القاهرة وكان من بين أكثر من 100.000 مصري احتشودا في ميدان التحرير للاحتجاج على الإعلان الدستوري. تنقل مجلة «التايم» عن أحمد هذا قوله: «لا نريد الديكتاتورية مرة أخرى، وأنا الآن أهتم ببلدي أكثر مما كنت أتعهد بذلك طوال العشرين عاماً الماضية»[2].

تعكس استجابات هؤلاء الشباب حالة غرامشية جماعية -نسبة إلى أنطونيو غرامشي- ، حالة من «تفاؤل الإرادة» بالرغم من كل «تشاؤم العقل» الماثل في واقع يبدو وكأنه منذور لمعاندة الفرح! إنها حالة من الرغبة في دفع البدايات لا إلى نهاياتها السعيدة وفصول حكايتها الأخيرة بالضرورة، ولكن دفعها إلى الأمام، إلى بداية جديدة، أو حتى إلى مفترق طريق جديد باتجاه المستقبل الذي قد نكون عاجزين عن التكهّن بمآلاته، إلا أننا قادرون على منح أنفسنا الفرصة للجرأة على الأمل في أن يكون هذا المستقبل ليس مختلفاً فحسب، بل أفضل وأجمل، سواء لمجتمعاتنا أو لهذا العالم الذي تشير معظم المؤشرات على أنه بات يعاني من «الاختلال» كما يقول أمين معلوف، إن لم يكن قد انزلق، فعلاً، في طريق «السير إلى الهاوية» كما يقول إدغار موران!

1- Can God Save Egypt?, p.A39

2- Time, 10 December, 2012. On this link:
http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,2130415,00.html

المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية والمترجمة:

1. **آرون (ريمون)**، أفيون المثقفين، ترجمة: قدري قلعجي، (بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت)

2. **إبراهيم (سعد الدين)**

- الخروج من زقاق التاريخ: دروس الفتنة الكبرى في الخليج، (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2000)

- المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2000)

3. **أبو الريش (سعيد)**، جمال عبد الناصر آخر العرب، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 2005)

4. **أدونيس، وسعيد (خالدة)** (اختيار النصوص)، الإمام محمد عبده، (بيروت: دار العلم للملايين، ط:1، 1983)

5. **أرسلان (شكيب)**، لماذا تأخّر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟ (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د. ت)

6. **الأفغاني (جمال الدين)**، رينان (إرنست)، الإسلام والعلم: مناظرة رينان والأفغاني، ترجمة: مجدي عبد الحافظ، (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ط:1، 2005)

7. **أمين (قاسم)**

- المرأة الجديدة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993)

- تحرير المرأة، (القاهرة: دار المعارف، 1970)

8. **الأنصاري (محمد جابر)**

- انتحار المثقفين العرب وقضايا راهنة في الثقافة العربية، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط:1، 1998)

- العرب والسياسة: أين الخلل، جذور العطل العميق، (بيروت: دار الساقي، ط:1، 1998)

9. **أنطون (فرح)**

- أورشليم الجديدة، (الإسكندرية، 1904)

- الدين والعلم والمال، (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2002)

10. **البدوي (إبراهيم) والمقدسي (سمير) (تحرير)**، تفسير العجز الديمقراطي في الوطن العربي، ترجمة: حسن عبد الله بدر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 2011)

11. **برنامج الأمم المتحدة للتنمية**

- تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام 2002: خلق الفرص للأجيال القادمة، (برنامج الأمم المتحدة الإنمائي والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، 2002)

- تقرير التنمية البشرية لعام 2010: الثروة الحقيقية للأمم: مسارات إلى التنمية البشرية، (برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2010)

12. **بروندينو (ميشيل) ولبيب (الطاهر)** (تحرير)، جرامشي في العالم العربي، ترجمة: كاميليا صبحي، (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ط:1، 2002)

13. **بشارة (عزمي)**، المجتمع المدني: دراسة نقدية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:2، 2000)

14. **بلقزيز (عبد الإله)** (تحرير)، الربيع العربي إلى أين؟ أفق جديد للتغيير الديمقراطي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، سبتمبر 2011)

15. **بوغدانوافا (يوليا)**، نصف سكان العالم سيعانون نقصاً في المياه عام 2030، (صحيفة الحياة، بتاريخ 5 أكتوبر2012)

16. **البيطار (نديم)**، الأيديولوجية الثورية، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط:2، 1982)

17. **بيوري (ج. ب)**، فكرة التقدم، ترجمة: أحمد حمدي محمود، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط:1، 1982)

18. **التل (سهير)**، حركة القوميين العرب وانعطافاتها الفكرية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 1996)

19. **تودوروف (تزفتان)**

- الأدب في خطر، تر: عبد الكبير الشرقاوي، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط:1، 2007)

- روح الأنوار، ترجمة: حافظ قويعة، (تونس: دار محمد علي للنشر، ط:1، 2007)

20. **التونسي (خير الدين)**، أقوم المسالك في معرفة أحوال المهالك، تحقيق:

المنصف الشنوفي، (تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، ط:2، 2000)

21. **الجابري (محمد عابد)**

- الديمقراطية وحقوق الإنسان، (بيروت، كتاب في جريدة، العدد 95، 5 يوليو 2006)

- العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:4، 2000)

- المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 1996)

- وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 1992)

22. **جاكوبي (راسل)**، نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، ترجمة: فاروق عبد القادر، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد: 269، 2001)

23. **الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين**، مسيرة الجبهة الشعبية من حركة القوميين العرب حتى المؤتمر السادس تموز 2006، (منشورات الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، تموز 2010)

24. **الجنحاني (الحبيب)**، المجتمع المدني والتحوّل الديمقراطي في الوطن العربي، (الدار البيضاء: منشورات الزمن، 2006)

25. **الحافظ (ياسين)**، التجربة التاريخية الفيتنامية: تقييم نقدي مقارن مع التجربة التاريخية العربية، (دمشق: دار الحصاد للنشر والتوزيع، ط:3،

(1997

26. حرب (علي)، قوة الثورات الناعمة في العالم العربي، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط:2، 2012)

27. حسيب (خير الدين) وآخرون، مستقبل الأمة العربية: التحديات والخيارات، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 1988)

28. حسين (طه)، مستقبل الثقافة في مصر، (القاهرة: دار المعارف، ط:2، د.ت)

29. الحصري (ساطع)، العروبة أولاً، (بيروت: دار العلم للملايين، ط:5، 1965)

30. حنفي (حسن) وآخرون، حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 2005)

31. حوراني (ألبرت)

- تاريخ الشعوب العربية، ترجمة: نبيل صلاح الدين، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999)

- الفكر العربي في عصر النهضة 1939-1798، ترجمة: كريم عزقول، (بيروت: دار النهار للنشر، د.ت)

32. الخترش (فتوح) وآخرون، الغزو العراقي للكويت: أعمال ندوة بحثية، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد 195، مارس 1995)

33. الخميني (روح الله)، الحكومة الإسلامية، (الطبعة الثالثة، د.ت)

34. الخولي (لطفي) (تحرير)، المأزق العربي، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط:1، 1986)

35. **الدجاني (أحمد صدقي) وآخرون**، أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربي: أوراق عمل الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:2، 2007)

36. **دي ريفيرو (أزوالدو)**، خرافة التنمية: الاقتصادات غير القابلة للحياة في القرن الحادي والعشرين، ترجمة: عمر الأيوبي، (أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، مشروع كلمة، ط:1، 2011)

37. **الرافعي (عبد الرحمن)**، مقدمات ثورة 23 يوليو 1952، (القاهرة: دار المعارف، ط:3، 1987)

38. **رؤوف (عادل)**، الإمام الخميني: الخطاب الثوري والدولة الثورية، (بيروت: الدار الإسلامية، ط:1، ص1995)

39. **روسو (جان جاك)**

- خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، تر: بولس غانم، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط:1، 2009)

- في العقد الاجتماعي أو مبادئ الحق السياسي، ترجمة: عمار الجلاصي وعلي الأحنف، (تونس: دار المعرفة، ط:2، 2004)

40. **زريق (قسطنطين)**، معنى النكبة، ضمن: الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:3، 2001)

41. **سرحان (مكي)**، الشاعر الكبير إبراهيم محمد آل خليفة، (البحرين: مركز الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة للثقافة والبحوث، ط:1، 1993)

42. **السادات (أنور)**، قصة الثورة كاملة، (القاهرة: دار الهلال، د.ت)

43. **سعد الدين (إبراهيم) وآخرون**، صورة المستقبل العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:3، 1989)

44. **السيد (أحمد لطفي)**، تراث أحمد لطفي السيد، (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ط:1، 2008)

45. **سيف الدولة (عصمت)**، هل كان عبد الناصر ديكتاتوراً؟، (بيروت: دار المسيرة، ط:2، 1983)

46. **شاكر (عبد الرحمن)**، الطغيان والانتحار القومي: ما لم يقله هيكل في «حرب الخليج»، (الكويت: مركز البحوث والدراسات الكويتية، ط:1، 1992)

47. **شرابي (هشام)** (تحرير)، العقد العربي القادم: المستقبلات البديلة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ومركز الدراسات العربية المعاصرة بجامعة جورج تاون، ط:1، 1986)

48. **الشرجبي (عادل) وآخرون**، أزمة الدولة في الوطن العربي: بحوث الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 2011)

49. **الشقيري (أحمد)**، الأعمال الكاملة لأحمد الشقيري: المذكرات، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 2006)

50. **الشميّل (شبلي)**، فلسفة النشوء والارتقاء، (بيروت: دار مارون عبود، 1983)

51. **صاجو (أمين)** (تحرير)، المجتمع المدني في العالم الإسلامي: منظورات معاصرة، (بيروت: دار الساقي، ط:1، 2007)

52. **صدّيقي (العربي)**، إعادة التفكير في الدمقرطة العربية: انتخابات بدون ديمقراطية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 2010)

53. **صندوق الأمم المتحدة للسكان**، تقرير «حالة سكان العالم 2011: البشر والإمكانات في عالم تعداده 7 بلايين نسمة»، (الأمم المتحدة: صندوق الأمم المتحدة للسكان، 2011)

54. **طرابيشي (جورج)**، من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، (بيروت: دار الساقي، ط:1، 2000)

55. **الطهطاوي (رفاعة)**، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، (بيروت: دار ابن زيدون، ط:1، د.ت)

56. **عامل (مهدي)**

- أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، (بيروت: دار الفارابي، ط:5، 1987)

- مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، (بيروت: دار الفارابي، ط:5، 1986)

- نقد الفكر اليومي، (بيروت: الفارابي، ط:2، 1989)

57. **عبد الرازق (علي)**، الإسلام وأصول الحكم، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت)

58. **عبد الناصر (جمال)**

- فلسفة الثورة، (القاهرة: بيت العرب للتوثيق العصري، 1996)

- المجموعة الكاملة لخطب وأحاديث وتصريحات جمال عبد الناصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:2، 1995)

- الميثاق الوطني للجمهورية العربية المتحدة، 21 مايو 1962، (نسخة مطبوعة باسم التيار القومي العربي، د.ت)

59. **عزّام (عبد الله)**، آيات الرحمن في جهاد الأفغان، (نسخة إلكترونية، منتدى حنين، 2009)

60. **العظم (صادق جلال)**، النقد الذاتي بعد الهزيمة، (بيروت: دار الطليعة، ط:4، 1970)

61. **عفلق (ميشيل)**، في سبيل البعث، (بغداد: مكتب الثقافة والإعلام بحزب البعث العربي الاشتراكي، القيادة القومية، د.ت)

62. **علوش (ناجي)**، الثورة والجماهير، (بيروت: دار الطليعة، د.ت)

63. **العلوي (سعيد بنسعيد) وآخرون**، المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 1992)

64. **عمارة (محمد)**، رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، (القاهرة: دار الشروق، ط:3، 2007)

65. **العويناتي (سعيد)**، إليك أيها الوطن .. إليك أيتها الحبيبة، (البحرين: دار الغد، ط:1، 1976)

66. **غيرتس (كليفورد)**، تأويل الثقافات، ترجمة: محمد بدوي، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط:1، 2009)

67. **فارس (فايز)**، حرب الخليج ونهاية العالم، (القاهرة: دار الثقافة، 1991).

68. **فوكوياما (فرانسيس)**، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين أحمد

أمين، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط:1، 1993)

69. **فيبر (ماكس)**، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة: جورج كتورة، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط:1، 2011)

70. **قرني (بهجت)** (تحرير)، الشرق الأوسط المتغيّر: نظرة جديدة إلى الديناميكيات العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 2011)

71. **قطب (سيد)**، معالم في الطريق، (بيروت/ القاهرة: دار الشروق، ط:6، 1979)

72. **كانط (إمانويل)**

- ما الأنوار؟، ضمن كتاب: ثلاثة نصوص لكانط، ترجمة: محمود بن جماعة، (تونس: دار محمد علي للنشر، ط:1، 2005)

- نظرة في التاريخ العام بالمعني العالمي، ضمن كتاب: عبد الرحمن بدوي، النقد التاريخي، (الكويت: وكالة المطبوعات، ط:4، 1981)

73. **الكبيسي (باسل)**، حركة القوميين العرب، (بيروت: دار الطليعة، 1974)

74. **الكتبي (ابتسام) وآخرون**، الديمقراطية والتنمية الديمقراطية في الوطن العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 2004)

75. **الكواكبي (عبد الرحمن)**، الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، تحقيق: محمد جمال طحّان، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:2، 2004)

76. **كيبل (جيل)**، الفتنة: حروب في ديار المسلمين، ترجمة: نزار أورفلي،

(بيروت: دار الساقي، ط:1، 2004)

77. **ليوتار (جان - فرانسوا)**، الوضع ما بعد الحداثي، تر: أحمد حسان، (القاهرة: دار شرقيات للنشر والتوزيع، ط:1، 1994)

78. **ماركس (كارل) وإنجلز (فردريك)**، البيان الشيوعي، دراسة وتحليل: هرمان دونكر، ترجمة: عصام أمين، (بيروت: دار الفارابي، ط:1، 2008)

79. **ماركيوز (هربرت)**

- الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، (بيروت: منشورات دار الآداب، ط:3، 1988)

- العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة: فؤاد زكريا، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970)

- نحو ثورة جديدة، ترجمة: عبد اللللطيف شرارة، (بيروت: دار العودة، 1971)

80. **مصطفى (شاكر)** (إشراف وإعداد)، وقائع ندوة «أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي»، (الكويت: جامعة الكويت، جمعية الخريجين، 1975)

81. **معلوف (أمين)**، اختلال العالم: حضاراتنا المتهافتة، ترجمة: ميشال كرم، (بيروت: دار الفارابي، ط:1، 2009)

82. **المنجّد (صلاح الدين)**، أعمدة النكبة: بحث علمي في أسباب هزيمة 5 حزيران، (دار الكتاب الجديد، ط:2، 1968)

83. **منصور (فوزي)**، خروج العرب من التاريخ، ترجمة: ظريف عبد الله وكمال السيد، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط:1، 1993)

84. **المودودي (أبو الأعلى)**، منهاج الانقلاب الإسلامي، (السعودية: الدار

السعودية للنشر والتوزيع، ط:3، 1988)

85. **موران (إدغار)**، هل نسير إلى الهاوية؟، ترجمة: عبد الرحيم حزل، (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2012)

86. **موسى (سلامة)**، نظرية التطور وأصل الإنسان، (مصر: المطبعة العصرية، د.ت)

87. **النابلسي (شاكر)**، المثقفون ومستقبل الديمقراطية، (مجلة الديمقراطية، مؤسسة الأهرام، بتاريخ 12 مايو 2012)

88. **النجار (باقر)**، الديمقراطية العصية في الخليج العربي، (بيروت: دار الساقي، ط:1، 2008)

89. **الندوي (أبو الحسن)**، كارثة العالم العربي وأسبابها، (مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، د.ت)

90. **النقيب (خلدون)**، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:2، 1996)

91. **هاليداي (فريد)**، الأمة والدين في الشرق الأوسط، ترجمة: عبد الإله النعيمي، (بيروت: دار الساقي، ط:1، 2000)

92. **هوبز (توماس)**، اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حرب وبشرى صعب، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقاة والتراث (مشروع كلمة) ودار الفارابي، ط:1، 2011)

93. **هيجل (فيلهلم فردريش)**، العقل في التاريخ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، (بيروت: دار التنوير، ط:3، 2007)

94. **هيكل (محمد حسنين)**

- الانفجار 1967، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1990)

- حرب الخليج: أوهام القوة والنصر، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط:1، 1992)

- سقوط نظام: لماذا كانت ثورة يوليو 1952 لازمة؟، (القاهرة:دار الشروق، ط:2، 2003)

- سنوات الغليان، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1988)

- مدافع آية الله: قصة إيران والثورة، (القاهرة: دار الشروق، ط: 6، 2002)

95. **يوسف (أحمد) ومسعد (نيفين) (تحرير)**

- حال الأمة العربية لعام 2009/ 2008: أمة في خطر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، أبريل 2009)

- حال الأمة العربية لعام 2010/ 2009: النهضة أو السقوط، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، أبريل 2010)

- حال الأمة العربية 2011/ 2010: رياح التغيير، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، مايو 2011)

- حال الأمة العربية لعام 2012/ 2011: معضلات التغيير وآفاقه، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، مايو 2012)

96. **اليوسف (يوسف خليفة)**، مجلس التعاون في مثلث الوراثة والنفط والقوى الأجنبية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 2011)

ثانياً: المراجع الأجنبية:

1. **Baker (Peter) and Lander (Mark)**, U.S. is Preparing for a Long Siege of Arab Unrest, (The New York Times, 16 sep 2012)

2. **Bellin (Eva)**, The Robustness of Authoritarianism in the Middle East: Exceptionalism in Comparative Perspective, (Comparative Politics, Vol. 36, No. 2, Jan 2004)

3. **DARA** and the Climate Vulnerable Forum Climate Vulnerability Monitor, A Guide to the Cold Calculus of A Hot Planet (DARA and the Climate Vulnerable Forum, Sep 2012)

4. **ElBaradei (Mohamed)**, Morsi has left Egypt on the brink, (Financial Times, 3 December, 2012.)

5. **Fanon (Frantz)**, The Wretched oF the Earth, Translated by Constance Farrington, (New York: Grove Press, 1963)

6. **Food and Agriculture Organization of the United Nations**, The State of Food Insecurity in the World, (Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO), 2012)

7. **Friedman (Thomas)**, Can God Save Egypt?, (The New York Times, 12 December 2012)

8. **Gerth (H. H.) and Mills (C. Wright)** (ed), From Max Weber: Essays in Sociology, (London: Routledge, 1991)

9. **Ghosh (Bobby)**, Morsi's Moment, (Time Magazine, 10 December, 2012, vol.180 no.24)

10. Herman (Edward S.) and Chomsky (Noam), Manufacturing Consent; The Political Economy of the Mass Media, (New York: Pantheon Books, 2002)

11. Huntington (Samuel P.)

- Political Order in Changing Societies, (New Haven: Yale University Press, 1973)

- The Political Modernization of Traditional Monarchies, Daedalus, Vol. 95, No. 3, Summer, 1966)

- The third wave: Democratization in the Late Twentieth Century, (University of Oklahoma Press, 1993)

12. International Bank for Reconstruction and Development, Turn Down the Heat: Why a 4°C Warmer World Must be Avoided ?, (International Bank for Reconstruction and Development, November 2012)

13. Keddie (Nikki R.), The End of the Cold War and the Middle East, (Diplomatic History, Volume 16, Issue 1 , January 1992)

14. Kendzior (Sarah), Stop Talking About Civil Society, (Foreign Policy, December 3, 2012) on: http://www.foreignpolicy.com/articles/2012/12/03/stop_talking_about_civil_society

15. Klapper (Bradley), Arab Winter? Unrest sparks debate on US policy, AP, 14 sep 2012, on this link:

http://bigstory.ap.org/article/arab-winter-unrest-sparks-debate-us-policy

16. Kramer (Martin), Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America, (Washington : The Washington Institute for Near East Policy, 2001)

17. Louis (Roger) (ed), The 1967 Arab-Israeli War: Origins and Consequences, (Cambridge : Cambridge University Press, 2012)

18. Lucas (Russell), Monarchical Authoritarianism: Survival and Political Liberalization in Middle Eastern Regime Type, (International Journal of Middle East Studies, Cambridge University Press, vol.36, 2004)

19. Norton (Augustus R.) (ed), Civil Society in the Middle East, (Leiden, New York: E.J.Brill, 2001, vol.2)

20. Ottaway (Marina), Slow Return to Normal Politics in Egypt, (26 October, 2012). On this link:

http://carnegieendowment.org/2012/10/26/slow-return-to-normal-politics-in-egypt/e75p

21. Salam (Nawaf), Civil Society in the Arab World: The Historical and Political Dimensions, (Harvard Law School: Islamic Legal Studies Program, 2002)

22. Stengel (Richard), President or Pharaoh?, (Time Magazine, 10 December, 2012, vol.180 no.24)

23. Tucker (Venessa), Divergence and Decline: The Middle East and the World after the Arab Spring, Countries at the Crossroads 2012, (Freedom House, September 2012)

24. United Nations Development Programme (UNDP), Human Development Report 1990, (New York: Oxford University Press, 1990)

25. Yom (Sean L.), Civil Society and Democratization in the Arab World, Middle East Review of International Affairs, Vol. 9, No. 4 (December 2005)

صدر للمؤلف:

- المقامات والتلقي، 2003.
- تمثيلات الآخر: صور السود في المتخيّل العربي الوسيط، 2004.
- الهوية والسرد: دراسات في النظرية والنقد الثقافي، 2006.
- طبائع الاستملاك: قراءة في أمراض الحالة البحرينية، 2007.
- استعمالات الذاكرة: في مجتمع تعددي مبتلى بالتاريخ، 2008.
- خارج الجماعة: في تجاوز الليبرالية والجماعية القمعيتين، 2009.
- كراهيات منفلتة: قراءة في مصير الكراهيات العريقة، 2010

البريد الإلكتروني للمؤلف:

nkadhim@hotmail.com

